ACADEMIA ROMÂNĂ
STUDII ŞI CERCETĂRI
LIX

# ISTORIA FILOSOFIEI CONTEMPORANE

DE

P. P. NEGULESCU
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

VOL. II

## IDEALISMUL GERMAN POST-KANTIAN

MONITORUL OFICIAL ŞI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAŢIONALĂ. BUCUREŞTI, 1942

# ACADEMIA ROMÂNĂ

## STUDII ŞI CERCETĂRI

| | Lei |
|---|---|
| I. N. IORGA, Istoria poporului francez, 1919. . . . | 75 |
| II. N. IORGA, Scurtă Istorie a Slavilor răsăriteni: Rusia şi Polonia . . . . . | 38 |
| III. Dr. GR. ANTIPA, Problemele evoluţiei poporului român, 1919 . . . . . | 75 |
| IV. N. IORGA, Istoria literaturilor romanice în desvoltarea şi legăturile lor, 3 vol. 1920 . . . . . | — |
| V. P. PONI, Statistica Răzeşilor, 1921 . . . . . | 38 |
| VI. Dr. GR. ANTIPA, Dunărea şi problemele ei ştiinţifice, economice şi politice, 1921 . . . . . | 39 |
| VII. TH. CAPIDAN, Meglenoromânii. I. Istoria şi graiul lor, 1925 . . . . . | 150 |
| II. Literatura populară la Meglenoromâni, 1928 . . | 150 |
| III. Dicţionar Meglenoromân, 1935 . . . . . | 200 |
| VIII. G. BOGDAN-DUICĂ, Viaţa şi ideile lui Simeon Bărnuţiu, 1924 . . . . . | 100 |
| IX. Dr. N. LEON, Entomologia medicală, 1925 . . . | 150 |
| X. T. SAUCIUC-SĂVEANU, Cultura cerealelor în Grecia antică şi politica cerealistă a Ateniensilor, 1925 . . . . . | 115 |
| XI. SEXTIL PUŞCARIU, Studii Istroromâne. II. Introducere, gramatică, caracterizarea dialectului istroromân, 1927 . . . . . | 300 |
| XII. Dr. I. LEPŞI, Studii faunistice, morfologice şi fiziologice asupra Infusoriilor din România, 1927. . | 140 |
| XIII. O. ANASTASIU, Industriile săteşti în raport cu localizarea marei industrii, 1928 . . . . . | 120 |
| XIV. R. V. BOSSY, Politica externă a României între anii 1873—1880, privită dela Agenţia diplomatică din Roma, 1929 . . . . . | 120 |
| XV. VICTORIA D. VOINOV, Excreţia prin intermediul cromatocitelor la nevertebrate, 1929 . . . . . | 150 |
| XVI. SEXTIL PUŞCARIU, Studii Istroromâne III. Bibliografie critică, listele lui Bartoli, texte inedite, note, glosare, 1929 . . . . . | 210 |
| XVII. P. P. PANAITESCU, Călători poloni în ţările române, 1930 . . . . . | 180 |
| XVIII. N. GEORGESCU-TISTU, Bibliografia literară română, 1932 . . . . . | 230 |
| XIX. RADU I. PAUL, Flexiunea nominală internă în limba română, 1932 . . . . . | 300 |

ACADEMIA ROMÂNĂ
STUDII ŞI CERCETĂRI
LIX

# ISTORIA FILOSOFIEI CONTEMPORANE

DE

P. P. NEGULESCU
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

VOL. II

## IDEALISMUL GERMAN POST-KANTIAN

MONITORUL OFICIAL ŞI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAŢIONALĂ. BUCUREŞTI, 1942

# INTRODUCERE

Marea mulțime a încercărilor de a explica lumea, precum și, mai ales, marile deosebiri dintre ele, — ce merg uneori până la contradicții violente și la negații radicale, — au umplut mai totdeauna de uimire pe cei ce au intrat în istoria filosofiei cu credința naivă, a unei tinereți pline de iluzii, că ar putea găsi într'însa adevărul deplin și definitiv. Ei s'au văzut astfel siliți, de îndoieli la care nu se așteptau, să se întrebe, cum a putut mintea omenească să ia, în cercetările ei neobosite, atâtea căi, nu numai divergente, dar și, câteodată, diametral opuse? La această întrebare firească am încercat a da un răspuns, — ipotetic, se înțelege, — în introducerea la primul volum din « Filosofia Renașterii ». Cauza de căpetenie, — am zis, — a succesiunii numeroaselor sisteme pe care ni le înfățișează istoria filosofiei, precum și, mai ales, a diferențierii marilor ei perioade, ar putea fi « nevoia inerentă a minții omenești de a lupta împotriva scepticismului, de care e necontenit amenințată ». In această luptă se rezumă, în orice caz, « odiseea cugetării filosofice a omenirii; ea dă istoriei filosofiei elementul dramatic ce nu poate scăpa niciunui ochiu mai pătrunzător; iar formele ei, atât de felurite și, uneori, atât de ciudate, sunt o dovadă că, în căutarea adevărului, mintea omenească e călăuzită de aspirații, pe care nicio izbândă, oricât de strălucită, nu le poate mulțumi pe deplin, și nicio înfrângere, oricât de dureroasă, nu le poate înnăbuși cu totul »[1]). Incheind apoi, ceva mai departe, seria dovezilor aduse în sprijinul acestei păreri, am adăugat: « Mai bine ca oriunde se vede nevoia de a lupta împotriva scepticismului în momentele, în care cugetarea filosofică a omenirii își schimbă cu desăvârșire direcția, în care, adică, apar curentele nouă de idei, ce deosebesc

[1]) *Op. cit.*, vol. I, p. 9.

marile perioade ale istoriei filosofiei ». Ceea ce caracterizează sfârșitul fiecăreia din aceste perioade este triumful scepticismului. « O perioadă oarecare durează atâta timp, cât problemele filosofice se pun în aceleași moduri, iar soluțiile lor se caută pe aceleași căi. Incetul cu încetul însă, în fața diversității rezultatelor obținute, mintea omenească începe să-și piardă încrederea în eficacitatea metodelor de care se servise până atunci, — și această îndoială îi paralizează câtva timp activitatea. Dar acest scepticism nu poate dura niciodată prea mult. Reacțiunea îi urmează în scurtă vreme, cu atât mai puternică, cu cât fusese, el însuși, mai adânc. Ce fecundă a fost, bunăoară, influența scepticismului lui H u m e asupra lui Kant! Și pe când toate sforțările filosofului german tindeau, cu hotărîre, la înlăturarea metafizicei din domeniul cunoștinței, o extraordinară eflorescență de sisteme metafizice a urmat imediat înlăuntrul acestui domeniu, cu F i c h t e, S c h e l l i n g, H e g e l, S c h o p e n h a u e r. Mintea omenească trece astfel veșnic peste barierele ce i se pun, și cu cât aceste bariere sunt mai anevoie de sărit, cu atât avântul ei este mai puternic » [1]).

Așa trebue să ne explicăm mișcarea filosofică fără precedent, ca întindere și ca adâncime, ce a luat naștere în Germania, la sfârșitul veacului al XVIII-lea și la începutul celui următor, sub influența criticismului kantian. Poate fi dar de folos, — ca să înțelegem cât mai bine această mișcare, în studiul căreia urmează să intrăm, — să ne amintim, în linii cât mai generale, cum a încercat Kant să înlăture scepticismul lui H u m e. Ne vom explica astfel mai ușor, de ce unii din succesorii săi l-au acuzat că n'a făcut decât să întărească acel scepticism, atât de primejdios, și că o nouă luptă era necesară, pentru doborîrea lui, deplină și definitivă.

## I

In desfășurarea filosofiei moderne, scepticismul apăruse, deopotrivă, la capătul fiecăreia din cele două direcții de căpetenie ale ei, — atât al celei empiriste, cât și al celei ratio-

[1]) *Ibid.*, p. 22.

naliste. Cea dintâi din aceste direcții, care apăruse cu filosoful englez Bacon, susținea că izvorul de căpetenie al cunoștințelor noastre este experiența, este adică activitatea simțurilor. Cea de a doua, pe care o inaugurase filosoful francez Descartes, susținea că, dimpotrivă, izvorul de căpetenie al cunoștințelor noastre este rațiunea. Ambele aceste direcții erau, în parte, îndreptățite, dar comiteau, amândouă, greșeala să ia adevărul parțial, pe care îl reprezentau, drept un adevăr general, și cădeau din această cauză în contradicții, care duceau deopotrivă la scepticism. De asemenea contradicții, mai mult sau mai puțin grave, s'au lovit mai întâi raționaliștii. Scepticismul relativ ce a luat naștere printre ei, încă dela sfârșitul veacului al XVII-lea și dela începutul celui următor, l-au reprezentat filosofii francezi La Mothe Le Vayer, Daniel Huët și Pierre Bayle. Iar empirismul n'a întârziat, nici el, prea mult, să ia aceeași cale. El a dus la scepticismul, mult mai grav, pe care l-a reprezentat, la jumătatea veacului al XVIII-lea, cu o mult mai mare autoritate, filosoful englez David Hume. Kant însuși a fost impresionat de negațiile turburătoare ale acestui viguros și îndrăsneț cugetător, care, — cum am văzut, în volumul precedent al lucrării de față, că mărturisea el însuși, fără înconjur, — l-a «trezit din somnolența sa dogmatică» dela început.

Ca să poată lupta în contra scepticismului, cu care părea a se încheia întreaga desfășurare a filosofiei moderne, Kant a simțit nevoia să concilieze mai întâi cele două direcții de căpetenie ale ei, arătând că atât simțurile, cât și rațiunea iau parte deopotrivă la constituirea edificiului cunoștințelor noastre despre lume. Deopotrivă, — în înțelesul că colaborarea lor este indispensabilă. Căci, altfel, de unde ar putea să ne vină materialul prim al cunoștințelor noastre despre lume, dacă nu ni l-ar procura activitatea simțurilor, care, cu sensațiile lor, ne dau cele dintâi indicații despre existența și despre calitățile obiectelor ce o alcătuesc? Dar aceste semne inițiale, despre ceva deosebit de noi înșine, pe care le primește conștiința noastră «din afară», se amestecă și se confundă într'însa într'un haos confuz și indistinct, pe care trebue să-l lămurească și să-l organizeze alte puteri ale minții noastre.

Sunt, anume, « formele » sensibilității, spațiul și timpul, care separă, spre a le putea identifica, elementele haosului senzorial, așezându-le unele « lângă » altele sau unele « după » altele. Numai așa pot lua naștere « intuițiile » de obiecte determinate, adică percepțiile propriu zise ale lucrurilor ce alcătuesc lumea. Pentru ca să poată constitui, apoi, una și aceeași lume, pe care s'o putem, nu numai cunoaște, ci și recunoaște, ca atare, percepțiile acestea de obiecte izolate trebuesc puse, de asemenea, în legătură unele cu altele. Această nouă funcțiune indispensabilă o îndeplinesc alte « forme » ale minții noastre, și anume categoriile inteligenței. In sfârșit, această operă de unificare o duc și mai departe « ideile » rațiunii, care întrunesc în serii închise cunoștințele noastre despre diferitele părți ale lumii.

Iar aceste « forme » ale cunoașterii sunt condiții logice, absolut necesare, ale ei. Fără intervenirea lor, adică, cunoașterea n'ar putea lua ființă. Ceea ce însemnează că ele trebue să preceadă, ca condiții, ceea ce condiționează. Ele sunt, cu alte cuvinte « apriori ». Nu iau naștere « aposteriori », prin experiența care, pe calea simțurilor, ne dă cunoașterea lumii, ci există în noi înșine, înainte de experiență, spre a o face posibilă. Ele constituesc, împreună, patrimoniul subiectiv al minții noastre proprii.

Pe această cale a putut ajunge Kant, cum am văzut în volumul precedent, să înlăture, în Critica rațiunii pure, scepticismul lui H u m e. Dar numai în parte. El a izbutit să restabilească posibilitatea științei, însă a fost silit să recunoască imposibilitatea metafizicei, în domeniul cunoștinței. De aceea a și făcut, în a doua operă fundamentală a sa, în Critica rațiunii practice, sforțări mari să salveze metafizica, declarând-o posibilă în domeniul credinței. Și fiindcă dela acest dublu aspect al cugetării lui Kant au pornit cele mai multe din criticile ce i s'au adus, trebue să revenim un moment asupră-i, spre a înlesni înțelegerea celor ce au să urmeze.

Ceea ce face posibilă știința, pentru Kant, este aprioritatea formelor cunoașterii. Grație acestei aprioriități, judecățile sintetice, pe care le formulează știința, cu privire la diferitele categorii de fenomene ale lumii, sunt universale și necesare.

Ele se aplică cu necesitate întregii experienţe omeneşti de pretutindeni şi totdeauna. Căci ele derivă, cum am văzut, din formele apriori ale cunoaşterii, care, ca condiţii logice ale experienţei, nu pot să nu i se aplice, oriunde şi oricând, fără nicio excepţie. Dincolo de marginile experienţei însă, formele apriori ale cunoaşterii nu mai au nicio putere. Şi de aceea, dincolo de acele margini, cunoaşterea, nu numai că nu mai poate pretinde să aibă vreo valoare, dar nici nu mai este, propriu vorbind, cu putinţă. Căci domeniul experienţei îl constitue lucrurile pe care le percepem cu simţurile. Dincolo de această lume nu mai există, cum am văzut în volumul precedent, decât lucrurile « în sine », pe care nu le putem cunoaşte ca atare. Ca să le cunoaştem, trebue să le impunem formele apriori ale minţii noastre, care, când li se aplică, le transformă cu desăvârşire. Ele încetează atunci de a mai fi lucruri « în sine », fiindcă devin lucruri « în raport cu noi ». Sau, cu terminologia specială a lui Kant, « numenele » nu pot fi cunoscute, în existenţa lor obiectivă, deosebită şi independentă de noi, fiindcă, spre a le cunoaşte, trebue să le aplicăm formele subiective ale minţii noastre, care le transformă în « fenomene ».

Ceea ce însemnează că metafizica, întru cât îşi propune să ne dea cunoştinţa lucrurilor în sine, nu este posibilă. Şi, spre a ilustra această imposibilitate, K a n t trece în revistă, în ultima parte din Critica raţiunii pure, numeroasele contradicţii în care cade, în mod fatal, mintea omenească, atunci când încearcă, aşa cum a făcut-o în atâtea din sistemele metafizice, să-şi reprezinte natura lucrurilor în sine. Insistând, în deosebi, asupra acestor contradicţii, K a n t voia să prevină pe contemporanii şi pe urmaşii săi că era inutil să mai încerce a ridica alte construcţii metafizice. Singurul rezultat la care ar fi putut ajunge, ar fi fost să sporească numărul dificultăţilor în mijlocul cărora se sbate, de atâta vreme şi cu atât de puţin profit, cugetarea filosofică.

Dar această interdicţie formală nu privea decât domeniul cunoştinţei. Numai în acest domeniu nu era posibilă metafizica. In domeniul credinţei, dimpotrivă, posibilitatea ei rămânea întreagă. Şi K a n t s'a şi grăbit să ia această cale

nouă, mai sigură decât cea tradițională, în Critica rațiunii practice, întemeind metafizica pe « postulatele » conștiinței morale. Ceea ce-l obliga, de altfel, s'o facă, era logica atitudinii pe care o luase față de scepticismul lui H u m e. După ce restabilise, în Critica rațiunii pure, posibilitatea științei, trebuia să mai restabilească, în a doua din operele sale fundamentale, și posibilitatea metafizicei. Cum a făcut-o, am văzut-o în volumul precedent. Necesitățile vieții noastre morale ne silesc, după el, să « credem » în existența sufletului, ca fundament al personalității noastre morale, în durata infinită a lui, ca substanță imaterială, după moartea corpului material, adică în viața viitoare, și, în sfârșit, în existența unui principiu supranatural al ordinei cosmice, adică în existența lui Dumnezeu. Fără aceste evidențe, pe care trebue neapărat să le admitem ca reale, imperativul categoric al conștiinței noastre morale n'ar mai avea niciun înțeles. Ar deveni contradictoriu, și prin urmare absurd, întru cât ne-ar obliga să facem lucruri pe care nu le putem face. Obligația absolută, pe care ne-o impune el, — și care e adânc înrădăcinată în conștiința noastră, — de a face binele oriunde, oricând și în orice împrejurări, ar înceta, și, odată cu ea, ar înceta și viața noastră morală. Iar argumentul de căpetenie, pe care se întemeia această demonstrație a lui Kant, avea ca punct de plecare « axioma », că existența unui lucru dovedește, prin ea însăși, existența condițiilor de care atârnă posibilitatea lui. Fiindcă, deci, viața noastră morală, cu imperativul ei categoric, există, trebue să existe și ceea ce presupune ea, — adică sufletul, viața viitoare și divinitatea.

Metafizica reintra astfel, pe această cale nouă, în drepturile ei străvechi. Dar numai în parte și numai în mod condițional. Ea putea afirma, fără teama de a mai fi contrazisă, realitatea existențelor de care e vorba și care au format totdeauna obiectele ei de căpetenie. Dar trebuia să se mărginească numai la atât, renunțând la orice încercare de a merge mai departe, spre a da, cu privire la obiectele în chestie, — așa cum făcea altădată, — cunoștințe ce le-ar fi determinat în vreun chip oarecare. După cele ce stabilise Critica rațiunii pure, orice încercare de acest fel era condamnată de mai

înainte, ca nelegitimă. De aceea și zisese K a n t, în prefața la ediția a doua, din 1787, a acestei opere, că, spre a face loc credinței, ca fundament al metafizicei, trebuise să înlăture mai întâi știința, care nu putea atinge obiectele ei.

## II

Deși au impresionat puternic pe contemporani și au influențat adânc pe urmași, soluțiile la care se oprise K a n t n'au fost considerate, totuși, ca reprezentând ultimul cuvânt al adevărului. Altfel, n'ar fi mai fost niciun motiv ca să se facă, de unii sau de alții dintr'înșii, alte încercări, cu alte orientări. Niciodată însă n'au apărut, cu mai multă repeziciune, în Germania mai ales, mai multe sisteme filosofice nouă, decât în perioada ce a urmat imediat după constituirea deplină a criticismului. Ba încă, niciodată discuțiile dintre filosofi n'au fost mai aprinse, niciodată contradicțiile lor n'au fost mai radicale, decât în acea perioadă. Explicarea acestui fapt nu putea fi decât că lupta dusă de K a n t, cu atâta vigoare, în contra scepticismului cu care se sfârșise filosofia modernă și care amenința să paralizeze avântul cugetării filosofice în spre alte orizonturi, nu se încheiase, totuși, cu o victorie deplină. El restabilise, e drept, posibilitatea științei, dar nu restabilise și posibilitatea metafizicei, în domeniul în care interesa mai mult cugetarea filosofică, adică în acela al cunoștinței. Dimpotrivă, o negase. Iar faptul că o restabilise în domeniul credinței nu părea satisfăcător, nici chiar pentru mentalitățile religioase, necum pentru cele filosofice. Această constatare, pe care o vom ilustra ceva mai departe cu faptele respective, — cu exemplele adică ale atâtora din cugetătorii de care avem să ne ocupăm, — trebue să căutăm a o lămuri, mai întâi în princpiu, ca să putem aborda mai ușor marele curent al idealismului german, dela sfârșitul veacului al XVIII-lea și dela începutul celui următor.

Restabilind posibilitatea metafizicei în domeniul credinței, K a n t ajunsese, cum am văzut, să întemeieze religia pe postulatele conștiinței morale, — ceea ce îi lua vechiul fundament al revelației divine. Pentru oamenii cu o mentalitate

religioasă, însă, această schimbare nu constituia un câștig, ci o pagubă, fiindcă îi lipsea de cunoștințele, atât de prețioase, pe care, pe baza revelației istorice, credeau că le aveau, cu privire la obiectele de căpetenie ale grijilor lor individuale și ale cultului lor colectiv. Acele obiecte erau, în adevăr, sufletul lor propriu, mai întâi, de care Biserica îi sfătuia necontenit să se îngrijească, soarta ce-l aștepta în viața viitoare, apoi, și, în sfârșit, rosturile pe care le hotărîse Dumnezeu lumii, când o crease, așa cum o crease. Așa bunăoară, ca să luăm un exemplu mai cunoscut, Cartea Genezei din Vechiul Testament, le arăta, amănunțit, când a luat naștere Universul, în cât timp și în ce ordine a plăsmuit Creatorul diferitele lui părți, în ce moment al Creațiunii au apărut oamenii și cum li s'a poruncit să trăiască, etc. Cu ce adâncă credință erau primite aceste cunoștințe, desvăluite oamenilor de tradiția religioasă, ne-o poate arăta faptul că, foarte multă vreme, datele istorice s'au însemnat, în cronologia erei noastre, nu numai prin « anii dela nașterea Domnului », ci și prin « anii dela facerea lumii ». Tot așa, ca să mai luăm un exemplu, e de ajuns să amintim descrierile vieții viitoare, pe care le găsim, sub forme atât de bogate în amănunte, la atâția din scriitorii religioși, și ale căror versiuni au fost reluate și de unii scriitori laici. In fruntea acestora din urmă a stat incomparabilul D a n t e, cu opera sa, atât de admirată, « Divina Comedie ». Peregrinările sufletelor, după moarte, prin cele două perioade inițiale ale vieții viitoare, pe care le formează, după concepțiile religioase tradiționale, infernul și purgatoriul, și sforțările pe care le fac ele, curățindu-se progresiv, prin ispășiri grozave, de păcatele din viața pământească, de a se învrednici să intre în ultima ei fază, pe care o constitue paradisul, sunt descrise, în această operă monumentală, cu o artă neîntrecută.

Iar alături de revelația istorică, mai funcționa, ca izvor de cunoștințe privitoare la obiectele transcendente ale credințelor religioase, revelația individuală, pe care o procura naturilor excepționale extazul mistic. Am văzut, în introducerea primului volum al lucrării de față, că mentalitățile religioase, cele excepționale mai ales, se disting prin tăria pornirilor afective,

care dau jocului imaginației și mecanismului proiecțiunii predominarea, — în viața psihică a oamenilor respectivi, — asupra discernământului critic și a mecanismului sistematizării. O asemenea structură sufletească, înlesnind considerabil, — și chiar stimulând, — formarea reprezentărilor necesare pentru satisfacerea, după timpuri, locuri și împrejurări, a nevoilor metafizice ale vieții, duce totdeauna la un complex, mai mult sau mai puțin bogat, de « cunoștințe », privitoare la « obiectele » acelor nevoi. In extazul mistic, mai ales, cei ce pot ajunge la această stare de supremă exaltare a tuturor puterilor sufletești « văd » principiul creator al lumii, îl « aud » vorbind, și « primesc » astfel, direct, comunicările lui, care le descopere misterele existenței.

K a n t însă condamna formal, în Critica rațiunii pure, orice încercare a minții omenești de a-și reprezenta, în vreun chip oarecare, lucrurile de dincolo de marginile experienței sensibile, adică lucrurile în sine. Iar în Critica rațiunii practice, repeta, din nou, această interdicție, declarând că existențele metafizice, în care oamenii trebuiau să creadă, pentru ca viața lor morală să fie posibilă, nu puteau fi cunoscute, în înțelesul adevărat al cuvântului, așa încât nicio reprezentare a lor nu era îndreptățită. Sau, cum zicea el însuși: Postulatele rațiunii practice... « pleacă toate dela principiul moralității, care nu e un postulat, ci o lege prin care rațiunea determină nemijlocit voința, care voință, tocmai din pricină că e determinată în acest chip, cere, ca voință pură, aceste condiții necesare urmării prescripției ei. Aceste postulate nu sunt dogme teoretice, ci presupoziții în domeniul necesar practic: ele nu lărgesc deci cunoașterea speculativă » [1]).

Aceasta însemna însă că Critica rațiunii practice nu putea spune, cu privire la natura sufletului omenesc, cu privire la acțiunea cauzalității libere, cu privire la desfășurarea vieții viitoare, cu privire la ființa lui Dumnezeu, nimic mai mult decât Critica rațiunii pure, care interzicea formal, ca nelegitimă, orice reprezentare a acestor obiecte metafizice. Și, ca să nu mai rămână nicio îndoială în această privință, K a n t

[1]) *Critica rațiunii practice*, trad. rom. A m z ă r și V i ș a n, p. 118.

protesta în contra oricărei încercări de a presupune, că raţiunea practică ar putea duce cunoaşterea omenească mai departe decât raţiunea teoretică. « Noi nu cunoaştem în acest chip », — prin postulatele conştiinţei morale adică, — « nici natura sufletului nostru, nici lumea inteligibilă, nici Fiinţa supremă, în aceea ce ele sunt în ele însile » [1]).

Iacă de ce, pentru cei mai mulţi din contemporanii şi urmaşii lui K a n t, metafizica, aşa cum încercase a o restabili el, rămânea un cadru gol, pe care nu-l puteau umplea nicidecum cu reprezentări privitoare la acele obiecte, de o covârşitoare însemnătate, pe care mintea omenească simţea mai mult şi mai adânc nevoia să le cunoască. Scepticismul lui H u m e nu fusese, în această privinţă, înlăturat. El fusese, mai degrabă, întărit, şi lupta împotrivă-i trebuia reluată, pe alte căi. Iar acele căi le indica criticismul kantian însuşi, a cărui realitate nu putea fi ignorată. Ele nu păreau a putea fi decât două: sau negarea existenţei formelor apriori ale minţii omeneşti, care făceau imposibilă cunoaşterea lucrurilor în sine, sau negarea existenţei acestor lucruri, adică a lumii, deosebite şi independente de mintea omenească, pe care o alcătuiau ele.

## III

Faptul, curios şi caracteristic, că cea dintâi din aceste căi le-a părut contemporanilor şi urmaşilor lui K a n t mai anevoie de urmat decât cea de a doua, are trebuinţă de o explicare prealabilă. Rolul pe care îl jucau, în cunoaşterea lumii, puterile proprii ale minţii omeneşti, luase, în desfăşurarea filosofiei moderne, un relief deosebit, iar în lăuntrul criticismului devenise impresionant. Il recunoscuse, în adevăr, până şi empirismul, sub forma pe care i-o dase L o c k e însuşi. Alături de activitatea simţurilor, ca izvor iniţial al cunoştinţelor noastre despre lume, filosoful englez mai admitea, ca un izvor secundar al acestor cunoştinţe, — secundar însă numai în ordinea cronologică, nu şi în aceea a importanţei, — facultăţile înnăscute ale minţii omeneşti. De aceea L e i b n i z, când a

[1]) *Ibid.*, p. 119.

simțit nevoia să combată formula prea strâmtă, pe care o dase el empirismului, i-a putut opune propriile lui argumente. Formulei « nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu », a lui L o c k e, filosoful german i-a adăugat, laconic: « nisi intellectus ipse ». Prin acest adaus, L e i b n i z voia să arate că intelectul, cu complexul facultăților lui, trebuia să preceadă activitatea simțurilor. Căci numai astfel putea fi în stare să prelucreze datele ei brute, spre a scoate dintr'însele produsele mai rafinate, de pe treptele superioare ale vieții sufletești. K a n t a venit apoi și a întărit această părere a lui L e i b n i z, cu o masă impresionantă de argumente, care li s'a părut contemporanilor și urmașilor săi imediați că nu era ușor să fie pusă în discuție.

La această atitudine a lor a contribuit de sigur, într'o largă măsură, și faptul că ei crescuseră toți, ca și K a n t însuși, la școala filosofiei lui W o l f f, care se preda pe atunci la universitățile germane. Acea filosofie însă, — sub forme, se înțelege, mai sistematice și mai desvoltate, — era, în fond, filosofia lui L e i b n i z. Iar acest cugetător ocupa, printre predecesorii lui K a n t, pe linia pe care se constituise criticismul său, un loc de frunte. Prin obiecțiile pe care, în opera sa « Noui încercări asupra intelectului omenesc », le ridicase în contra empirismului lui L o c k e, L e i b n i z pregătise, cu mai mult succes ca oricicine, până la el, terenul pentru apariția apriorismului kantian. Așa se explică faptul că cei ce nu se împăcau cu încercarea lui K a n t de a restabili posibilitatea metafizicii pe bazele din Critica rațiunii practice, nu credeau, totuși, că puteau nega existența formelor apriori ale minții omenești, pe care le stabilise el în Critica rațiunii pure. Nu le mai rămânea astfel, ca să poată readuce în domeniul cunoștinței metafizica, pe care K a n t o exilase în domeniul credinței, decât a doua din căile pe care le-am menționat: aceea, anume, de a nega existența lucrurilor în sine.

Ceea ce îi ispitea, mai ales, să se îndrepteze în această direcție, era faptul că găseau, în Critica rațiunii pure chiar, argumente ce puteau justifica o asemenea orientare, atât de îndrăsneață, a cugetării lor. In adevăr, oricât părea de precisă și de riguroasă, această operă nu excludea, totuși, o in-

terpretare, ce putea duce la concluzia neașteptată, că lumea nu era, — nu numai în forma, ci și în fondul ei, — decât o creație a minții omenești. Asupra acestei interpretări posibile, care a servit ca punct de plecare marelui curent idealist, inaugurat de Fichte, trebue să ne oprim un moment.

Datele ei, — ce par, din punctul de vedere al Criticii rațiunii pure, indiscutabile, — sunt următoarele. Este, mai întâi, incontestabil că lumea pe care o percepem cu simțurile se întinde în spațiu și își desfășură schimbările în timp. Spațiul și timpul însă, așa cum le percepem, sunt creații ale minții noastre, întru cât sunt produse, după Kant, de activitatea formelor subiective ale propriei noastre sensibilități. Este incontestabil, apoi, că lumea, așa cum o gândim, nu este un haos, compus din lucruri între care n'ar exista nicio legătură și în ale cărei schimbări n'ar exista nicio ordine. Noi o gândim, dimpotrivă, ca un tot unitar, compus din părți bine adaptate unele cu altele și cu o funcționare comună bine regulată. Această structură a lumii, însă, nu este decât o creație a minții noastre. Ea este, anume, un produs al categoriilor inteligenței. In adevăr, raporturile dintre lucrurile ce compun lumea nu se pot întemeia decât pe număr și măsură, iar cursul uniform al fenomenelor naturii nu se poate întemeia decât pe legăturile lor cauzale. Numărul și măsura însă, ca aspecte ale cantității, ale unității și multiplicității și nexurile eficiente, ca aspecte ale cauzalității, nu sunt decât manifestări ale categoriilor apriori ale inteligenței, adică ale unor forme subiective ale minții noastre. Am putea fi astfel ispitiți să credem că, după Critica rațiunii pure, Universul, așa cum îl cunoaștem, este o creație, integrală și exclusivă, a minții noastre, — dacă nu ne-am lovi de afirmarea, clară și categorică, a lui Kant, că, dincolo de lumea lucrurilor «în raport cu noi» mai există o lume a lucrurilor «în sine», și de convingerea lui că numai în cea din urmă se poate găsi originea și fundamentul celei dintâi.

In adevăr, în introducerea ediției a doua a Criticii rațiunii pure, care desvoltă și precizează pe aceea a ediției întâia, Kant zice: «Asupra faptului că toată cunoașterea noastră începe cu experiența nu există nicio îndoială, căci prin ce

să fie trezită de altminterea spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu s'ar face prin obiecte care mișcă simțurile noastre și care, pe de o parte, produc ele înșeși reprezentări, pe de altă parte pun în mișcare activitatea noastră intelectuală de a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într'o cunoaștere a obiectelor care se numește experiență? »[1] Am văzut în volumul precedent că « obiectele care mișcă simțurile noastre, trezind « spre funcționare » facultatea noastră de cunoaștere și producând astfel acea cunoaștere a lor « care se numește experiență », nu pot să fie decât lucrurile în sine. Căci, ca să poată determina apariția și constituirea experienței, ele trebue, neapărat, să existe înainte de ea și, — întru cât experiența este a noastră, — în afară și independent de noi înșine. Fără lucrurile în sine, fără acțiunea lor asupra simțurilor noastre, formele apriori, cu care e înzestrat aparatul nostru cunoscător, n'ar putea să intervină spre a ne da cunoștințele pe care le avem. Căci, în ele însele, formele apriori nu sunt, — dacă ne putem exprima astfel, — decât niște cadre goale, lipsite de orice fel de conținut. Ele au dar neapărată nevoie de o materie, care să le dea un astfel de conținut, — de o materie asupra căreia să se poată aplica, spre a ne da cunoștințe privitoare la obiecte determinate. Iar acea materie, care este indispensabilă funcționării normale a aparatului nostru cunoscător, nu poate să ne-o dea decât acțiunea lucrurilor în sine asupra simțurilor noastre. In ce constă însă ea, ca atare, — înainte adică de a îmbrăca formele subiective ale minții noastre, — n'o putem ști cu niciun chip. Știm numai atât: că ea provine din acțiunea lucrurilor în sine asupra simțurilor noastre. Intru cât însă nu putem cunoaște lucrurile în sine, nu putem ști cum lucrează ele asupra organelor noastre sensoriale, — și nu putem avea, prin urmare, nicio idee despre materia ce ia naștere în acest mod, despre ceea ce este ea, adică, înainte de a îmbrăca formele subiective ale minții noastre.

Iacă ce găseau, în Critica rațiunii pure, contemporanii și urmașii lui Kant. Iar aceste constatări au lăsat pe unii

[1] *Critica rațiunii pure*, trad. rom. Brăileanu, p. 37.

dintr'înșii nedumeriți, silindu-i să-și pună întrebări, ce aruncau îndoieli asupra existenței lucrurilor în sine. Nu putem cunoaște, ziceau ei, aceste lucruri. Și de aceea, nici nu putem ști ce acțiune au ele asupra simțurilor noastre. Kant este, în această privință, clar și categoric. Dar atunci, ca să fim consecvenți, trebue să mergem mai departe și să recunoaștem că nu putem, de asemenea, să știm, dacă lucrurile în sine exercită, sau nu, vreo acțiune asupra organelor noastre sensoriale. Afirmarea, că ele au, efectiv, o acțiune de acest fel, poate fi dar pusă la îndoială. Mai mult chiar, poate fi considerată, în cadrul Criticii rațiunii pure, ca nelegitimă.

In adevăr, Kant însuși susține că formele apriori ale minții noastre se aplică numai lucrurilor « în raport cu noi », nu și lucrurilor « în sine ». De aceea nici nu putem formula, cu privire la aceste din urmă, judecăți, ca cele pe care le formulăm cu privire la cele dintâi. Căci judecățile noastre se întemeiază pe categoriile inteligenței, care nu le pot atinge. Noi nu putem, bunăoară, să afirmăm, în mod legitim, că lucrurile în sine sunt mai multe, așa cum ar părea să rezulte din modul cum vorbim, de obiceiu, despre ele, punându-le numele la plural. Și tot așa, nu putem afirma că ele se reduc la unul singur, — cum făcea de pildă Spinoza, care susținea că o substanță unică formează substratul ontologic a tot ce există. Căci unitatea și pluralitatea sunt categorii ale inteligenței, care nu se aplică existenței numenale. Mai mult încă, noi nu putem ști dacă lucrurile în sine sunt reale, sau numai posibile, și nu putem afirma despre ele, în această privință, nimic într'o judecată, care să poată fi considerată ca legitimă. Căci realitatea și posibilitatea sunt categorii ale inteligenței, care nu se pot aplica existenței numenale. De aceea și zicea Kant că « conceptul » lucrurilor în sine nu este decât un concept negativ, a cărui funcțiune logică e numai limitativă. Noi nu ne servim de acest concept decât numai ca să limităm domeniul experienței, arătând că el nu cuprinde decât lucrurile ce îmbracă formele apriori ale minții noastre, adică fenomenele. Cele ce nu îmbracă aceste forme și nu intră astfel în raport cu noi, lucrurile în sine adică, rămân în afară de cuprinsul

experienței noastre. Ceea ce însemnează că ne rămân necunoscute. Iacă de ce noțiunea lucrurilor în sine e negativă. Înțelesul ei adevărat este: ceea ce nu cunoaștem.

## IV

Asupra acestei definiții a noțiunii ce ne preocupă, trebue să ne oprim un moment, spre a ne ușura înțelegerea desfășurării ulterioare a cugetării filosofice. Deosebirea dintre lucrurile « în raport cu noi » și lucrurile « în sine » e foarte veche. O găsim, sub forme diferite, la unii din filosofii greci, din antichitate. Dela ei ne și vin termenii, de origine greacă, de « fenomene » și « numene », de care ne servim, în mod curent, ca să desemnăm deosebirea în chestie. Iar înțelesul lor etimologic era conform cu ceea ce căutau să exprime. Prin fenomene, φαινόμενα, filosofii greci înțelegeau ceea ce le « apărea », în experiența sensibilă, ceea ce puteau percepe adică cu simțurile. Prin numene, νοῦμενα, înțelegeau dimpotrivă ceea ce, neputându-se percepe cu simțurile, nu le mai « apărea » în experiența sensibilă, așa încât nu se putea decât « gândi » cu rațiunea. Deosebirea mergea apoi mai departe, — pentru ei, — în ordinea ontologică. Fenomenele erau « aparențele » ce alcătuiau lumea sensibilă, iar numenele erau « realitățile » ce alcătuiau lumea inteligibilă. Platon, bunăoară, considera lumea sensibilă, întru cât era compusă numai din aparențe, ca ireală. Ea era alcătuită, în adevăr, din materie, care, în sine considerată, nu putea fi definită decât ca fără ființă: τὸ μὴ ὄν. Reală era numai lumea inteligibilă, care era compusă, exclusiv, din « Idei » pure.

Spre a evita o confuzie, pe care o pot face aceia care, câteodată, cred că pot compara pe K a n t, din punct de vedere epistemologic, cu P l a t o n, e bine să precizăm în câteva cuvinte deosebirea dintre concepțiile lor. Pentru filosoful german, fenomenele sunt, în adevăr aparențe, întrucât sunt înfățișerile subiective pe care le iau lucrurile în sine, atunci când îmbracă formele apriori ale minții omenești. Dar ele nu sunt, ca atare, ireale și nu au nimic înșelător. Dimpotrivă,

alcătuind lumea experienței sensibile, în care trăiesc și lucrează oamenii, fenomenele sunt realități subiective incontestabile, în mijlocul cărora ne putem orienta, grație categoriilor inteligenței, — grație, în deosebi, cauzalității, — cu o certitudine desăvârșită. K a n t se mărginește numai să observe că lumea aceasta, a fenomenelor, este o lume a noastră, o lume subiectivă, ce nu există ca atare în mod obiectiv, înafară și independent de noi.

La unii din filosofii moderni, însă, dinainte de K a n t, deosebirea dintre fenomene și numene nu indica încă ceea ce avea să stabilească el, adică deosebirea dintre ceea ce se poate și ceea ce nu se poate cunoaște. Indica numai o deosebire de grad, în claritatea și adâncimea cunoașterii, ce se considera, în ambele cazuri, ca posibilă. Pentru L e i b n i z, bunăoară, fenomenele și numenele, ca denumiri tradiționale, nu păreau a desemna decât două moduri diferite de a cunoaște lucrurile lumii. Fenomenele păreau a fi cunoștințele pe care li le procură oamenilor activitatea pură și simplă a simțurilor, iar numenele, cunoștințele pe care le obțin ei pe calea cugetării raționale. Ca atare, cele dintâi erau mai confuze și mai mărginite, pe când cele din urmă se înfățișau ca mai clare și mai cuprinzătoare. Înțelesul acestei deosebiri era, — aproximativ, în lipsa unei formulări mai precise a lui L e i b n i z însuși, — cel următor. Lumea, întru cât o percepem numai cu simțurile, ne apare ca fiind compusă din corpuri materiale întinse, care ocupă adică un loc în spațiu, — într'un spațiu deosebit și independent de ele. Când o gândim însă cu rațiunea, corpurile ce o compun ni se prezintă ca alcătuite din unități imateriale și neîntinse, din « monade » de forță, pe care nu le putem percepe cu simțurile. Iar spațiul ajungem să-l considerăm, pe calea acestei gândiri raționale, ca nefiind altceva decât ordinea coexistenței unităților imateriale și neîntinse, ce alcătuesc corpurile materiale și întinse. Cea dintâi, din aceste două modalități de cunoaștere a lumii, este mai obscură și mai superficială, fiindcă, mărginindu-se numai la înfățișarea sensibilă a lucrurilor ce o alcătuesc, nu ne permite să înțelegem cu adevărat structura ei intimă. Ea este, ca atare, o cunoaștere a aparențelor sensibile, numai, o cunoaștere a

fenomenelor, în accepțiunea tradițională a acestui cuvânt. Cea de a doua, în schimb, pătrunzând mai adânc și desvăluindu-ne, cu mai multă claritate, structura intimă a lucrurilor ce alcătuesc lumea, e o cunoaștere a ceea ce sunt ele în existența lor deosebită și independentă de noi, e adică o cunoaștere a numenelor, în înțelesul tradițional al acestui cuvânt.

K a n t nu se putea împăca însă cu o asemenea interpretare a deosebirii dintre fenomene și numene. Neajunsul ei de căpetenie era, că considera lucrurile în sine ca putând fi cunoscute și ducea prin urmare la o noțiune pozitivă a lor, care nu se împăca cu noțiunea lor negativă, din Critica rațiunii pure. Monadele erau, în adevăr, pentru L e i b n i z, existențele numenale ce formau suportul lumii fenomenale. Şi el credea că aceste existențe, ce nu cădeau sub simțuri, puteau fi cunoscute cu ajutorul cugetării raționale. Noțiunea lucrurilor în sine devenea astfel, pentru el, o noțiune pozitivă, ce desemna lucruri, nu numai reale, dar și cunoștibile. K a n t susținea însă în Logica transcendentală, că cugetarea rațională nu era posibilă decât cu ajutorul categoriilor, ca forme apriori. Iar rolul acestor forme nu era să construiască reprezentări intelectuale ale lucrurilor ce nu puteau fi percepute cu simțurile, ci numai să lege reprezentările sensibile ale lucrurilor percepute cu simțurile, formulând astfel judecăți asupra datelor experienței.

Am văzut în adevăr, când am examinat, în volumul precedent, cuprinsul Analiticei transcendentale, din Critica rațiunii pure, că unica funcțiune a categoriilor inteligenței este să opereze sinteza reprezentărilor sensibile. Iar această sinteză nu constă în altceva decât în punerea în legătură a reprezentărilor sensibile, ce iau naștere prin intrarea în acțiune a formelor apriori ale sensibilității, în experiență. Așa fiind, categoriile inteligenței nu pot crea alte reprezentări, deosebite de cele sensibile, — singurele cu care sunt condamnate, de structura aparatului nostru cunoscător, să lucreze. Ele nu ne pot da, prin urmare, reprezentări intelectuale, privitoare la lucrurile în sine. Ceea ce însemnează, că nu ne pot da cunoașterea lor.

Eroarea lui L e i b n i z — și a metafizicienilor ce gândeau ca el — își avea izvorul, după K a n t, într'o iluzie care, ce e drept, părea anevoie de evitat. Intru cât sunt apriori, întru cât nu rezultă adică din experiență, categoriile inteligenței, — s'ar putea zice, — n'au nevoie de sensibilitatea cu care începe experiența și fără de care ea n'ar fi posibilă. De unde ar părea să rezulte că ele, nefiind legate de datele experienței, nici nu lucrează cu ele. S'ar părea, cu alte cuvinte, că ele trebue să lucreze cu alte reprezentări decât cele sensibile, cu intuiții intelectuale, pe care le-ar crea ele însele. Relevând această iluzie, K a n t s'a străduit s'o înlăture, ca fiind o eroare primejdioasă. Iacă propriile lui cuvinte: « ...In fond, aci e o iluzie greu de evitat. Categoriile nu se întemeiază, după originea lor, pe sensibilitate, ca formele intuiției, spațiul și timpul; ele par deci a îngădui o aplicare întinsă dincolo de toate obiectele simțurilor. Dar ele, la rândul lor, nu sunt nimic decât forme de gândire, care conțin numai facultatea logică de a uni apriori într'o conștiință diversul din intuiție, și aci, dacă le luăm intuiția, singura posibilă pentru noi, ele pot avea încă mai puțină semnificație decât acele forme sensibile pure, prin care totuși cel puțin e dat un obiect, pe când un mod de unire a diversului, propriu intelectului nostru, nu înseamnă nimic, dacă nu se adaugă acea intuiție, în care singură diversul poate fi dat » [1]).

In legătură cu această lămurire, K a n t ține să fixeze, cât mai precis, înțelesul noțiunii lucrurilor în sine, pe care o desemnează, mai pe scurt, termenul technic de « numen », sau, cum zice el însuși, «noumenon». Iacă, iarăși, propriile lui cuvinte: « Dacă prin noumenon înțelegem un lucru întru cât nu e obiect al intuiției noastre sensibile, prin faptul că facem abstracție de modul de intuire a lui, atunci acesta e un noumenon în înțeles negativ. Dacă însă înțelegem prin el un obiect al unei intuiții nesensibile, atunci presupunem un mod osebit de intuire, anume cel intelectual, care însă nu e al nostru, și despre care nici posibilitatea nu o putem înțelege, și aceasta ar fi un noumenon în semnificație pozitivă » [2]).

[1]) *Critica rațiunii pure*, trad. B r ă i l e a n u, p. 248, 249.
[2]) *Ibid.*, p. 250.

In această din urmă accepțiune, însă, numenul nu poate fi un obiect al cunoașterii noastre. Și, ca să nu mai rămână nicio îndoială în această privință, K a n t se grăbește să adauge: « Dacă am vrea... să aplicăm categoriile la lucruri care nu sunt considerate ca fenomene, atunci am trebui să punem la bază altă intuiție decât pe cea sensibilă, și atunci obiectul ar fi un noumenon în înțeles pozitiv. Or, deoarece o asemenea intuiție, anume intelectuală, se află absolut în afară de facultatea noastră de cunoaștere, atunci și aplicarea categoriilor nu poate trece nicidecum peste hotarul obiectelor experienței.. Ceea ce numim noi deci noumenon trebue să fie înțeles ca atare numai în semnificație negativă » [1]). Iar ca atare « acest concept e necesar pentru a nu întinde intuiția până peste obiectele în sine și deci pentru a limita valabilitatea obiectivă a cunoașterii sensibile ». Ceea ce însemnează că el este « un concept de limită, pentru a restrânge pretenția sensibilității, și are deci aplicare numai negativă » [2]).

In textul din care am luat aceste citații se mai găsea o frază, care a dat de gândit unora din contemporanii și urmașii lui K a n t. Ea suna: « La urma urmei... posibilitatea unor atare noumena nu se poate de loc înțelege, și întinderea, în afară de sfera fenomenelor, e (pentru noi) goală » [3]). Sensului epistemologic al acestei afirmări, unii din contemporanii și urmașii lui K a n t au crezut că-i puteau substitui un sens ontologic. Li s'a părut, anume, că, dincolo de sfera fenomenelor, totul era gol, nu numai pentru cunoașterea subiectivă a oamenilor, ci și ca existență obiectivă. Iar punctul lor de sprijin îl forma contradicția pe care i-o atribuiau lui K a n t, imputându-i că aplica, în mod nelegitim, lucrurilor în sine, categoria apriori a cauzalității, ce nu se putea aplica, din propriul său punct de vedere, decât fenomenelor.

In adevăr, ce-l făcea pe K a n t să admită existența lucrurilor în sine, nu numai ca concepte negative, ci ca realități pozitive? Era faptul, că nu-și putea explica, altfel, apariția fenomenelor, — apariție ce nu depinde de voința celor ce le

[1]) *Ibid.*, p. 252.
[2]) *Ibid.*, p. 253, 254.
[3]) *Ibid.*, p. 254.

percep. După Critica raţiunii pure, fenomenele iau naştere, e drept, prin intrarea în acţiune a formelor apriori ale minţii omeneşti, dar numai întru cât acele forme se aplică materialului ce le este procurat de simţuri. Iar acest material ia naştere, în organele sensoriale, sub acţiunea «obiectelor» ce «lucrează» asupra lor. Obiectele acestea însă, întrucât nu le cunoaştem decât după ce le aplicăm formele apriori ale minţii noastre, nu pot fi, înainte de această aplicare, atunci când încep a-şi exercita acţiunea asupra simţurilor noastre, decât lucruri în sine. Nu mai încape dar îndoială, — ziceau cei ce reprezentau punctul de vedere pe care îl analizăm, — că, pentru K a n t, lucrurile în sine erau cauzele obiective ale fenomenelor. Cauzele lor subiective, — care se adăugau celor obiective, spre a le completa acţiunea, — erau, se înţelege, formele apriori ale minţii omeneşti.

Această concepţie însă li s'a părut, acelora din contemporanii şi urmaşii lui K a n t la care ne referim şi ale căror nume le vom vedea ceva mai departe, nelegitimă, întru cât se întemeia pe o aplicare nepermisă a categoriei cauzalităţii dincolo de marginile experienţei. După Critica raţiunii pure, categoriile inteligenţei nu se pot aplica lucrurilor în sine. Cum putea dar K a n t să considere lucrurile în sine ca fiind cauzele obiective ale fenomenelor?

De unde, concluzia neaşteptată, pe care au tras-o unii din contemporanii şi urmaşii lui K a n t, că fenomenele n'aveau cauze obiective, că lumea lor, adică, în fond, lumea cunoscută, era, în întregime, un produs subiectiv al minţii omeneşti. Aşa s'a deschis calea, pe care, începând cu F i c h t e, s'a constituit idealismul german dela sfârşitul veacului al XVIII-lea şi dela începutul celui următor. Inainte însă de a intra în studiul acestui mare curent de idei, care a exercitat o influenţă întinsă asupra lumii filosofice de pe acea vreme, trebue să aruncăm mai întâi o privire asupra reacţiunilor mai mărunte pe care le-a provocat, în Germania, imediat după apariţia sa, Critica raţiunii pure.

CAP. I

# PRIMII ADVERSARI ŞI PARTIZANI AI CRITICISMULUI

Un istoric german al filosofiei, care a trăit şi a lucrat pe vremea lui Kant, ne-a lăsat o caracterizare interesantă a modului cum a fost primită, la început, încercarea lui de a reforma filosofia. Intru cât venea dela un martor ocular al frământărilor de idei din cele două decenii, ce au urmat după apariţia primei ediţii, din 1781, a Criticii raţiunii pure, acea caracterizare merită să fie amintită. In opera întitulată « Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme », care a apărut la München în 1802, Ioseph Socher, istoricul de care e vorba, zicea: « Filosofia lui Kant a fost primită la început cu neîncredere. Odată ce, însă, prima repulsiune a putut fi învinsă, această filosofie, care răspundea nevoilor timpului, a produs o mare mişcare în spirite. Din acel moment înainte, istoria filosofiei lui Kant a fost asemenea cu aceea a oricărei mari revoluţii intelectuale. Ea a fost comentată şi popularizată, atacată şi apărată, fie în întregime fie în parte, respinsă cu uşurinţă şi cu uşurinţă adoptată, preconizată cu entusiasm şi condamnată cu pasiune. După unii, era plină de inovaţii ne mai auzite, după alţii n'aducea nimic nou; şi pe când unii vedeau într'însa prevestirea unei ere de perfecţionare şi de fericire pentru neamul omenesc, alţii socoteau că ea punea în primejdie religia, morala şi Statul... » [1])

## I

Opoziţia, mai mult sau mai puţin radicală, împotriva criticismului kantian, a început imediat după apariţia Criticii raţiunii pure, dar n'a luat proporţii mai mari decât după

[1]) *Op. cit.*, p. 379.

apariția Criticii rațiunii practice. Cei mai grăbiți să-i conteste, fie valoarea, din punct de vedere epistemologic, fie originalitatea, din punct de vedere istoric, au fost adepții, « eclecticii » adepți, ai empiriștilor englezi, și partizanii « întârziați » ai raționalismului lui Leibniz. Printre cei dintâi trebue să menționăm, în primul rând, pe Christian Garve și pe Johann Feder. La un an numai după apariția Criticii rațiunii pure, s'a publicat în revista « Göttinger Gelehrte Anzeigen », din 1782, un articol nesemnat asupra consecințelor idealiste ale apriorismului, în care Kant era înfățișat ca un adept al lui Berkeley. Prin proporțiile sale reduse, acel articol, care era mai mult o recensie decât un studiu propriu zis, ar fi fost, poate, trecut cu vederea, dacă nu s'ar fi știut că îl scrisese un om care se bucura, în lumea filosofică a timpului, de o considerație deosebită. Autorul anonim era, în adevăr, Christian Garve, care fusese profesor de filosofie la universitatea din Lipsca, dar se retrăsese, pentru motive de sănătate, în 1772, la Breslau, unde se ocupa cu traduceri din filosofii englezi contemporani. Publicase bunăoară o traducere a « Institutelor de filosofie morală » ale lui Ferguson și « Cercetarea filosofică asupra ideilor de sublim și frumos » a lui Burke, — de a cărei influență asupra lui Lessing, a lui Mendelssohn, a lui Kant însuși și a lui Schiller am vorbit în volumul precedent. La data când a scris recensia asupra Criticii rațiunii pure, Garve lucra, după îndemnul regelui Frederic cel Mare, la o traducere a cărții « Despre datorii » a lui Cicerone, care a și apărut în 1783 și a avut ca urmare, între altele, alegerea traducătorului ca membru al Academiei de științe din Berlin.

Pe lângă vaza de care se bucura, în cercurile oficiale, promotorul atacului din « Göttinger Gelehrte Anzeigen » în contra lui Kant, a mai contribuit, ca să dea acelui atac o greutate deosebită, încă un fapt. Mai luase parte la el, — modificând unele părți ale recensiei în chestie și scurtând altele, — încă un învățat, cunoscut și prețuit pe acea vreme, Johann Feder, profesorul de filosofie dela universitatea din Göttingen, ale cărui cursuri erau foarte ascultate și ale cărui cărți erau foarte citite. E de ajuns, bunăoară, să menționăm faptul

că lucrarea sa « Logik und Metaphysik » a avut, în 21 de ani, din 1769 până în 1790, nu mai puțin de 7 ediții. Ceea ce făcea, poate, ca acest cugetător să fie atât de bine văzut, în lumea filosofică germană, era direcția cugetării sale, care, cu toată influența empirismului englez, rămăsese credincioasă raționalismului tradițional al lui L e i b n i z.

K a n t s'a văzut astfel silit să precizeze mai bine înțelesul idealismului său transcendental, care nu era decât un idealism « critic » și rămânea, ca atare, foarte departe de idealismul « dogmatic » al lui B e r k e l e y. A făcut-o, mai întâi, în « Prolegomenele la orice metafizică viitoare », a căror apariție, în 1783, părea a fi fost chiar grăbită de necesitatea unui răspuns la atacul lui G a r v e și al lui F e d e r. A făcut-o, apoi, în ediția a doua, din 1787, a Criticii rațiunii pure, în care s'a străduit să pună mai cu tărie în relief credința sa nestrămutată în realitatea numenală a lumii. Iar ascuțișul polemic al răspunsului său, la articolul din « Göttinger Gelehrte Anzeigen », l-a concentrat în « Apendicele » cu care se încheia cea dintâi din aceste două lucrări. Vorbind de judecățile superficiale, fiindcă nu se întemeiau pe cercetarea prealabilă a principiilor, care erau atât de frecvente în metafizică, autorul « Prolegomenelor » zicea, în acel Apendice: « Putem găsi o astfel de judecată în « Göttinger Gelehrte Anzeigen » (numărul din 19 Ianuarie 1782, al treilea articol din supliment, pag. 40 și urm.)... Ca să aibă un punct de vedere, din care să poată înfățișa întreaga lucrare (Critica rațiunii pure) într'o lumină nefavorabilă pentru autor, fără să-și ia osteneala unei în mai de aproape cercetări, criticul începe și încheie spunând: Această operă este un sistem de idealism transcendental (sau, cum traduce el, de idealism « înalt »). Când am citit acest rând, mi-am dat numaidecât seama ce fel de critică are să urmeze, și am înțeles că ea are să fie în felul aceleia pe care ar face-o cineva, care, fără să fi auzit vreodată de geometrie și fără să fi văzut ceva din ea, ar găsi un Euclid, și, când i s'ar cere să-și dea părerea asupra lui, l-ar răsfoi, ar vedea un șir de figuri, și ar spune: Această carte este un manual sistematic de desen; autorul întrebuințează o limbă specială pentru a da precepte obscure și neînțelese, care nu ne învață în definitiv

nimic mai mult decât poate ști oricine are dela natură un ochiu just, etc. Să vedem deci ce fel de idealism este cel care străbate toată lucrarea mea, dar care este departe de a alcătui sufletul sistemului. Principiul oricărui idealism adevărat, dela școala eleată până la episcopul B e r k e l e y, este cuprins în această formulă: Orice cunoștință prin simțuri și experiență nu este decât o pură iluzie; adevărul stă numai în ideile intelectului pur și ale rațiunii pure. Principiul care domină și determină idealismul meu este dimpotrivă: Orice cunoștință a lucrurilor numai prin intelectul pur sau rațiunea pură nu este decât iluzie, și numai în experiență stă adevărul. Aceasta este tocmai contrariul idealismului propriu zis ». Iar într'o notă, comentând termenul de « idealism înalt », de care se serveau G a r v e și F e d e r, K a n t zice, disprețuitor: « Turnurile înalte și metafizicienii înalți care seamănă cu ele, căci în jurul lor este totdeauna atât de mult vânt, nu sunt pe placul meu. Locul meu este acel *bathos* rodnic al experienței, și termenul transcendental, al cărui sens, de nenumărate ori arătat de mine, n'a fost niciodată înțeles de acest critic (atât de superficial a privit totul), nu înseamnă cevă care trece dincolo de orice experiență, ci ceva care precedă apriori experiența, dar nu are alt rol decât numai să facă posibilă cunoștința empirică » [1]).

Ca răspuns, J o h a n n F e d e r a publicat, în 1787, studiul întitulat « Ueber Raum und Causalität, zur Prüfung der Kant'schen Philosophie », și, ca să poată combate, cu mai multă continuitate, criticismul, a înființat, în 1788, revista « Philosophische Bibliothek », pe care a editat-o, în timp de patru ani, în colaborare cu colegul său, C h r i s t o p h M e i n e r s, profesor de filosofie, de asemenea, la universitatea din Göttingen.

Mai drastic, ca ton, — în epitetele, cel puțin, de care se servea și dintre care unul a rămas celebru, — a fost, printre adversarii dela început ai lui K a n t, M o s e s M e n d e l s s o h n, cunoscutul filosof « popular » din pleiada « eclecticilor ». Ceea ce interesase, înainte de activitatea sa publicistică,

[1]) I m m a n u e l K a n t, *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, trad. rom M. A n t o n i a d e, p. 189—190.

pe unii contemporani, fusese viața însăși a acestui cugetător, care îi servise lui Lessing, în «Nathan der Weise», ca model al «înțeleptului» din drama sa. El se născuse în 1729, ca fiu al unui mic dascăl evreu, lipsit de orice avere, din Dessau, — unde și-a început studiile de teologie și de filosofie, cu rabinul Fränkel. Alipindu-se, cu devotament, de acest prim inițiator al său în cele sufletești, tânărul Moses Dessau, cum își zicea la început, s'a dus împreună cu el la Berlin, atunci când a fost chemat acolo de coreligionarii lui, ca șef al cultului mozaic. Departe însă de familia sa, care nu-i putea trimite nimic, tânărul doritor de învățătură a trăit la Berlin într'o mizerie, care, oricât era de neagră, n'a fost în stare să-l abată dela gândul său, de a se cultiva, cu orice preț. Era caracteristic, pentru îndrăsneala lui uimitoare și stăruința lui neînduplecată, faptul că, găsind din întâmplare o traducere latină a operei lui Locke «Incercare asupra intelectului omenesc», s'a servit de ea ca să învețe, singur, folosindu-se numai de un dicționar, latinește, și să ia cunoștință, în același timp, de empirismul englez. Ceva mai târziu a învățat, tot singur, limbile franceză și engleză, ajutat numai, pentru pronunțare, de un student evreu Aron Gumperz, care, văzând cât era de sărac, l-a recomandat, ca «Hauslehrer», unui bogat fabricant de mătăsuri, tot evreu, anume Bernhard. Răgazul de care s'a putut bucura astfel, vreo patru ani, i-a permis să studieze operele lui Spinoza, ale lui Leibniz, ale lui Wolff, precum și ale filosofilor englezi Shaftesbury și Hutcheson. Cel dintâi rod al acestor studii a fost o lucrare, intitulată «Philosophische Gespräche», în care, — lucru caracteristic pentru structura sufletească a unui tânăr, ce dusese până atunci o viață atât de chinuită, — apăra optimismul lui Leibniz în contra atacurilor lui Voltaire, din romanul «Candide», de curând apărut. Lessing, cu care făcuse cunoștință, și căruia îi prezentase această lucrare în manuscris, a găsit-o atât de bună, încât a publicat-o, fără numele autorului, în 1755. Numele autorului n'a rămas totuși necunoscut, — ceea ce i-a permis lui Mendelssohn să publice el însuși, în același an, lucrarea «Briefe über die Empfindungen». Tot în același

an, apoi, a publicat, în colaborare cu Lessing, studiul « Pope, ein Metaphysiker ». Iar în anul următor, 1756, neobositul tânăr, care se arăta capabil de o așa de bogată productivitate, a publicat o traducere germană a operei lui Rousseau asupra « inegalității oamenilor ». In sfârșit, făcând, prin Lessing, cunoștință cu scriitorul și librarul berlinez Friedrich Nicolai, a fost luat de acesta ca colaborator, la colecția « Bibliothek der schönen Wissenschaften » mai întâi, și apoi la revista « Briefe über die Litteratur », pe care o edita el.

Așa a ajuns Mendelssohn, încă de tânăr, un scriitor cunoscut și prețuit de lumea filosofică germană. Atât de prețuit, încât, în 1763, când Academia de Științe din Berlin a pus la concurs un studiu asupra « evidenței în științele metafizice », Mendelssohn a putut obține, în concurență cu Kant, premiul întâi. Fără a urmări mai departe bogata lui activitate publicistică, ne mărginim a observa că el se bucura de stima generală atunci când a publicat, în 1785, lucrarea întitulată « Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes », în care critica cu hotărîre atitudinea negativă a lui Kant, față de metafizică și de teologie, din Critica rațiunii pure. Cu hotărîre, dar nu fără melancolie, întrucât o asemenea atitudine făcea din cel criticat un « atotdistrugător ». Un istoric german, de astăzi, al filosofiei pune nuanța de melancolie, ce este în adevăr vizibilă, din opera de care e vorba, pe seama conștiinței de care era stăpânit autorul ei, că ridica în contra « atotdistrugătorului » o armă învechită, ce nu mai era decât o « supraviețuire » [1]). Mendelssohn se servea încă, în adevăr, de vechiul argument ontologic, pe care Critica rațiunii pure îl declarase nelegitim. Ipoteza, însă, că el continua a se servi de acest argument, fără să mai fie convins de valoarea lui, este de sigur excesivă, — dacă ținem seamă de părerea pe care o avea Lessing despre caracterul lui Mendelssohn. Melancolia lui venea poate din altă parte,

[1]) Iacă propriile lui cuvinte: « Ein Mendelssohn gab schon seine « Morgenstunden » mit den alten Beweisen vom Dasein Gottes in einer Art von wehmütigem Gefühl seiner Ueberlebtheit dem « alles zermalmenden » Kant gegenüber heraus ». W. Windelband, *Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, 3-te Aufl. 1904, p. 181.

— din sentimentul penibil că se vedea silit să apere ceea ce nu trebuia să mai aibă nevoie de apărare. El declara, în adevăr, în cartea sa, că fără Dumnezeu, providență și nemurire, toate bunurile vieții pământești rămân fără valoare, — iar această viață nu se mai poate compara decât cu o călătorie pe vreme rea, pe ploaie și pe vânt, fără speranța de a găsi, la sfârșitul zilei, adăpost și ocrotire într'o casă ospitalieră; și cita părerea lui Voltaire că, fără o asemenea perspectivă consolatoare, oamenii nu mai sunt decât niște naufragiați, care se luptă în zadar cu valurile, de vreme ce nu pot spera să ajungă vreodată la țărmul salvator. Iar ceea ce explica, poate, amărăciunea lui Mendelssohn, în fața «atotdistrugătorului», era faptul că Critica rațiunii practice nu apăruse încă, în 1785. In așteptarea acestei apariții, Kant a răspuns numai indirect la atacurile ce i se aduseseră, prin lucrarea «Einige Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden» (Câteva observări cu privire la cercetarea lui Iacob asupra Ceasurilor de dimineață ale lui Mandelssohn). Autorul acestei lucrări, Ludwig Heinrich Jacob, era, la acea dată, privat-docent pentru filosofie la universitatea din Halle, în care calitate susținea cu zel, în prelegerile sale, criticismul kantian. El a luat dar, și în scris, apărarea lui în contra lui Mendelssohn, și a trimis lui Kant manuscrisul «cercetării» sale. Iar Kant i-a răspuns cu «Observările», pe care Jacob le-a publicat în fruntea acestei lucrări, după prefață, în 1786.

## II

Mai moderată, în fond, deși nu mai puțin vie, uneori cel puțin, ca ton, a fost opoziția pe care au făcut-o criticismului kantian adepții ortodocși ai filosofiei lui Leibniz, din Germania,— asupra cărora trebue să aruncăm de asemenea o privire. Sub forma pe care i-o dase Wolff, filosofia lui Leibniz trăia încă la cele mai multe din universitățile germane. Deosebit de puternică era, bunăoară, la universitatea din Halle, care devenise, ca atare, un centru, nu numai de rezistență pasivă, ci și de reacțiune activă, în contra criticismului.

Campania, în această direcție, a fost dusă, în special, de Johann August Eberhard, profesorul de filosofie dela acea universitate, într'un organ ce părea a fi fost întemeiat anume în acest scop, în 1787, sub numele de « Philosophisches Magazin », și care, din 1792 înainte, luase numele de « Philosophisches Archiv ». Ceea ce făcea primejdioasă această campanie, — și a silit pe Kant să încerce a i se opune, cum vom vedea imediat, — era autoritatea de care se bucura, în lumea filosofică germană, protagonistul ei. Eberhard publicase, în adevăr, numeroase opere, dintre care unele făcuseră senzație. Așa fusese, mai întâi, cea întitulată « Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden », care apăruse în 1772. Scrisă sub influența « liber-cugetătorilor » englezi, care propovăduiau o religie naturală, această lucrare trata, în fond, complexul de probleme teologice pe care le ridicau dogma păcatului originar, a redempțiunii, a efectelor grației divine și a eternității pedepselor din viața viitoare. Spiritul ei liberal, surprinzător la un membru al clerului — Eberhard fusese pastor și predicase câtva timp la Berlin — era totuși pe gustul timpului, iar ținuta ei filosofică satisfăcuse pe reprezentanții așa numitei « perioade germane a luminării » (die deutsche Aufklärungszeit). Câțiva ani mai târziu, în 1776, o altă lucrare, întitulată « Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens », i-a atras distincția unui premiu al Academiei de științe din Berlin. Când a ocupat, în 1778, catedra de filosofie dela universitatea din Halle, a publicat o lucrare întitulată « Vom Begriff der Philosophie und ihren Theilen », în care punea în evidență importanța, pentru studiul filosofiei, a istoriei sistemelor filosofice ale trecutului. Iar metoda « genetică » de care, potrivit cu această concepție, se servea în prelegerile sale, i-a creat, prin succesele pe care le-a recoltat ca profesor, o reputație frumoasă. In sfârșit, cele două lucrări pe care le-a publicat în 1781, « Vernunftlehre der natürlichen Theologie » și « Sittenlehre der Vernunft », i-au întărit încă situația pe care și-o făcuse în lumea filosofică germană, — așa încât, campania pe care o începuse, în 1787, în revista sa « Philosophisches Magazin », în contra criticismului, lua o impor-

tanță ce nu se putea nesocoti. Acuzarea de căpetenie, pe care i-o aducea lui Kant, era că reeditase pur și simplu pe Leibniz. Acest precursor nerecunoscut, ba chiar criticat, stabilise destul de limpede și de temeinic, în opera sa. «Incercări nouă asupra intelectului omenesc», predeterminările, față de experiență, ale aparatului cunoscător al minții omenești, stabilise adică aprioritatea formelor cunoașterii. Kant a răspuns dar, în 1790, cu lucrarea intitulată « Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine älten entbehrlich gemacht werden soll » (Despre o descoperire, după care orice nouă Critică a rațiunii ar fi făcută de prisos de una mai veche). Această lucrare, în care Kant arăta tot ce-l deosibea de Leibniz a interesat atât de mult, încât a trebuit să apară, după un an de abia, în 1791, într'o nouă ediție.

Mai multă înțelegere găsise Kant la un coleg al său dela universitatea din Königsberg, Johann Schultz, care fusese, poate, mai îngăduitor, fiindcă era profesor de matematice, nu de filosofie. Ceea ce-l scosese din sfera studiilor sale de specialitate și-l împinsese în spre cercetări filosofice, fuseseră dificultățile de care se lovise în problema spațiului. El publicase în adevăr, ca urmare a preocupărilor sale de acest fel, o lucrare întitulată « Betrachtungen über den leeren Raum » (Considerații asupra spațiului gol), care apăruse în 1758. Lucrările lui Kant, — și în deosebi Critica rațiunii pure, — care, în Estetica transcendentală, aducea o concepție nouă a spațiului, — îl atrăseseră în chip firesc. Și fiindcă îi păreau puțin accesibile unui cerc mai întins de cititori, s'a crezut dator să contribue la o mai bună înțelegere a lor, — a Criticii rațiunii pure, mai întâi, — publicând, în 1784, lucrarea întitulată « Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft » (Lămuriri asupra Criticii rațiunii pure a d-lui Profesor Kant). Câțiva ani mai târziu, în 1789 și 1792, a mai publicat, în două volume, o analiză critică, întitulată « Prüfung der Kantschen Kritik der reinen Vernunft », — în care, între altele, apăra originalitatea criticismului în contra atacurilor lui Eberhard.

Alături de Johann Schultz au mai contribuit la răspândirea ideilor lui Kant cei doi redactori ai revistei

« Allgemeine Litteraturzeitung » din Iena, Schütz și Hufeland, sub a căror conducere această revistă devenise, din 1875 înainte, un organ al nouei direcții filosofice. Cel dintâi din acești scriitori, Christian Gottfried Schütz, era profesor de retorică și artă poetică la universitatea din Iena, dar se ocupa și de filosofie, în care urmase, la început, pe Leibniz și pe Wolff. Publicase chiar, în spiritul lor, câteva lucrări, ca « Grundsätze der Logik oder Kunst zu denken », din 1773, « Einleitung in die spekulative Philosophie oder Metaphysik », din 1775, și « Lehrbuch zur Bildung des Verstandes und Geschmaks », din 1776. Cucerit însă de operele lui Kant, s'a pus, din 1785 înainte, în serviciul propagării ideilor lui, în revista menționată și în câteva mici studii, în limba latină, pe care o poseda, ca reprezentant al clasicismului, într'un grad eminent, și care erau destinate a fi trimise învățaților străini. Al doilea din scriitorii dela « Allgemeine Litteraturzeitung » din Iena, Gottlieb Hufeland, era, în momentul când a început, în această revistă, campania în favoarea criticismului, privat - docent la facultatea juridică a universității locale, unde a devenit, apoi, profesor titular. Ca atare, el a propagat mai mult filosofia practică a lui Kant, — și în deosebi ideile lui asupra originei dreptului și a însemnătății lui pentru progresul omenirii. Cartea lui, « Lehrsätze des Naturrechts », care a apărut în 1790 la Iena, era scrisă din acest punct de vedere.

La apărarea criticismului a mai luat parte, în revista menționată, și Christian Jacob Kraus, care ascultase, din 1770 înainte, cursurile lui Kant, se abilitase apoi ca docent la universitatea din Königsberg și ajunsese, în 1781, profesor, la aceeași universitate, de filosofie practică și « științe politico-economice » (Kameralwissenschaften). El era, însă, în același timp, un admirator al lui David Hume, și prețuia la Kant mai mult concluziile anti-metafizice din Critica rațiunii pure.

Cu mai mult succes, însă, decât Iohann Schultz, întrucât se ocupa mai puțin de raporturile matematicelor cu filosofia și se servea, în lucrările sale, de un stil mai puțin abstract decât el, — precum și decât Schütz, Hufe-

land și Kraus, — a contribuit la răspândirea ideilor lui Kant un alt cugetător contemporan, Karl Leonhard Reinhold. Asupra acestui filosof, asupra căruia va trebui să revenim și mai departe, cu prilejul orientărilor sale schimbate, — în spre Fichte, Jacobi, Bardili, etc., — e bine să ne oprim un moment, spre a pune în evidență mobilitatea — ca să nu zicem instabilitatea — intelectuală, de care dase dovadă dela început. El se născuse în 1758 la Viena, unde, după terminarea gimnaziului, intrase, în 1772, în colegiul Jesuiților dela Sf. Anna. După doi ani însă, în 1774, a intrat în ordinul Barnabiților, în al căror colegiu a studiat, în timp de șease ani, teologia și filosofia, și la care a devenit apoi profesor. Contactul însă cu francmasonii din Viena, schimbându-i ideile asupra vieții, l-a făcut să părăsească ordinul religios căruia îi aparținea și să plece în Germania. Cu sprijinul material al lojii masonice « Zur wahren Eintracht » din Viena, a studiat, la Lipsca, filosofia, și, atras de aureola centrului intelectual dela Weimar, s'a fixat, în 1784, acolo. Introdus la Wieland, a devenit în scurtă vreme prietenul și, ceva mai târziu, ginerele lui. In sfârșit, în 1785, pe când lucra ca redactor la revista « Der Deutsche Merkur », s'a apucat să citească Critica rațiunii pure a lui Kant, care apăruse de curând și care i-a făcut o impresie profundă. Plin de entuziasm, a și publicat asupră-i, în 1786, în revista la care lucra, o serie de comentarii, sub titlul « Briefe über die Kantsche Philosophie ». Intru cât denotau o putere de analiză puțin comună, aceste « scrisori » au interesat cercurile filosofice conducătoare din Germania. Iar urmarea a fost că, deși nu erau semnate, numele autorului lor n'a rămas totuși necunoscut. Reinhold a început astfel a fi prețuit, și, în 1787, a fost chemat ca profesor « extraordinar », ca agregat cum zicem noi astăzi, la universitatea din Iena.

Intru cât își propunea să expună, în cursul său, criticismul kantian, noul profesor a crezut că trebuia să-i dea o formă mai simplă, mai unitară, mai sistematică. Și a publicat, în acest scop, în 1789, lucrarea intitulată « Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens ». Cuprinsul ei, — în partea, se înțelege, care ne interesează aci, — este cel

următor. Critica rațiunii pure este pe de o parte prea complicată, iar pe de alta lipsită de unitate. Ceea ce izbește, mai întâi, pe cititor e dualismul celor două facultăți, atât de diferite, pe care le pune Kant la temelia cunoștințelor noastre despre lume. Aceste două facultăți sunt: sensibilitatea, care e pasivă sau, cel puțin, receptivă, întru cât primește din afară materialul intuițiilor sale, și intelectul, care e activ, dacă nu chiar spontan, întru cât creează, numai cu mijloacele sale proprii, judecățile și raționamentele. Orice știință însă, — și cu atât mai mult filosofia, care vrea să fie o explicare totală a lumii, — trebue să aibă un fundament unic, din care să poată deduce multiplicitatea cunoștințelor ce o alcătuesc. Un astfel de fundament credea Reinhold că puteau să procure criticismului kantian și, printr'însul, filosofiei întregi, propriile sale cercetări. Iar un asemenea fundament nu putea fi decât o teorie, bine chibzuită, a « reprezentării ».

In adevăr, după Reinhold, orice cunoștință a noastră e o reprezentare, în înțelesul că reprezintă un obiect, deosebit de noi, aparținând adică realității independente de ființa noastră. Asupra acestui punct poate fi de acord orișicine, fără să mai rămână primejdia vreunei divergențe. Nu mai încape îndoială că noi nu cunoaștem lumea decât numai întru cât avem, despre obiectele ce o compun, reprezentări. Dela această dată, a existenței reprezentărilor, trebue să pornim. Ea formează rădăcina comună a facultăților diferite din Critica rațiunii pure, și n'avem decât s'o analizăm mai de aproape, ca să ajungem la unificarea lor.

Iar analiza aceasta e simplă și ușoară. Orice reprezentare, în adevăr, presupune conștiința. Când zicem că avem o reprezentare, înțelegem prin aceasta că suntem conștienți de ceva, — de ceva deosebit și, de obiceiu, independent de noi înșine. Fără o asemenea « stare » a noastră, ce nu se poate explica mai departe, și căreia îi dăm numele de conștiință, nicio reprezentare nu e posibilă. O reprezentare, ce n'ar fi conștientă, ar fi o contradicție în termeni, ar fi adică o concepție ce nu s'ar putea realiza, — ca aceea, bunăoară, a unui cerc pătrat.

Cum ni se înfățișează însă, ca stare de conștiință, o reprezentare? Ca ceva ce se referă, în același timp, la doi termeni diferiți și opuși, deosebindu-se totdeodată de amândoi. Orice reprezentare este, mai întâi, totdeauna și cu necesitate, a cuiva, a unui om, în conștiința căruia se produce sau, cum se mai zice, a unui « subiect » ce o are. Orice reprezentare, apoi, se referă, totdeauna și cu necesitate, la un lucru oarecare, sau, cum se mai zice, la un « obiect » pe care îl reprezintă în conștiința « subiectului » respectiv. Orice reprezentare, în sfârșit, este ceva ce se deosebește, în același timp, și de subiectul ce o are și de obiectul la care se referă. Ea este, anume, o stare sufletească ce nu se confundă nici cu unul, nici cu altul, din acești doi termeni, — o stare sufletească adică ce are o existență proprie a ei. In adevăr, unul și același subiect poate avea o sumă de reprezentări diferite. Și tot așa, la unul și același obiect se pot referi o sumă de reprezentări diferite, după modul cum e considerat, după punctul din care sau după timpul în care e perceput, etc. Ceea ce însemnează că reprezentările au o existență proprie, deosebită, atât de a subiectului cât și de a obiectului la care pot fi raportate. Iar analiza structurii lor, ca atare, ne poate ajuta să ne luminăm cu privire la dualismul facultăților de cunoaștere, care ne îngreuiază înțelegerea criticismului kantian.

Considerată în existența ei proprie, orice reprezentare ni se arată ca fiind compusă din două elemente diferite. Ea are, anume, un conținut și o formă. Conținutul este ceea ce-i constitue materia. Intru cât reprezintă ceva, orice reprezentare se referă, cum am zis, la un obiect oarecare. Ceea ce corespunde, în conținutul ei, acelui obiect, îi constitue materia. Iar modul cum acel conținut se înfățișează în conștiința subiectului, ce are reprezentarea respectivă, îi constitue forma. Așa bunăoară, unele din reprezentările noastre ne înfățișează obiectele, la care se referă, ca fiind situate în spațiu. Pentru acele reprezentări, forma conținutului lor o constitue spațiul.

Din aceste două elemente constitutive ale reprezentărilor noastre, cel dintâi ne este « dat ». Conținutul unei reprezentări, sau materia ei, este un produs al obiectului la care se

referă. Realitatea acestei constatări și necesitatea condiției pe care o pune ea cunoașterii noastre se poate stabili printr'o considerație foarte simplă. Dacă n'ar fi așa, conștiința noastră ar avea puterea să creeze obiectele, la care se referă reprezentările ei, — să creeze adică lumea pe care o alcătuesc acele obiecte. O asemenea putere, însă, nu se poate atribui decât lui Dumnezeu. Numai conștiința divină poate crea, singură, conținutul sau materia reprezentărilor sale. Cea omenească, nu. Altfel, fiecare om ar trăi în lumea ce i-ar conveni, fiindcă ar crea singur obiectele ce ar compune-o. Tot așa de indiscutabil este, însă, că al doilea element constitutiv al reprezentărilor noastre, adică forma lor, ne aparține, în întregime, nouă. Modurile cum conștiința noastră percepe conținutul reprezentărilor sale, sunt, fără nicio îndoială, ale ei. După L e i b n i z, care a combătut cu succes, asupra acestui punct, părerea opusă a lui L o c k e, și după K a n t, care a completat, cu o superioară putere de analiză, pe L e i b n i z, adevărul acesta nu mai are nevoie să fie dovedit.

De aci rezultă, însă, că puterea noastră de reprezentare este, în același timp, pasivă și activă, receptivă și spontană. N'avem dar a face, cum credea K a n t, cu două facultăți, ce s'ar deosebi din acest punct de vedere, — cu sensibilitatea și inteligența, a căror legătură nu se vedea bine în Critica rațiunii pure și ale căror proprietăți diferite nu păreau a se putea concilia, în acea operă. Avem a face cu una și aceeași facultate, care este puterea de reprezentare, și care ia, numai când o analizăm, două aspecte, — diferite, e drept, dar totuși indisolubil legate împreună.

Pornind apoi dela această facultate, R e i n h o l d se străduia, printr'o analiză asupra căreia nu ne mai putem opri, să scoată dintr'însa, pe căi mai simple, diferitele modalități ale cunoașterii pe care le trecea în revistă Critica rațiunii pure, spre a le determina legitimitatea, fără a se preocupa însă prea mult de legăturile dintre ele. Criticismul devenea astfel, — credea el, — mai simplu și mai unitar, mai accesibil și mai convingător. Iar sistemului de noțiuni, pe care îl constituise astfel, îi da numele de «filosofie elementară»,

întru cât o socotea menită să servească de introducere oricărei alte încercări speculative, în domeniul filosofic.

O parte tot atât de activă la răspândirea criticismului a luat, alături de Reinhold, colegul său dela universitatea din Iena, Erhard Schmid. Acest cugetător era un spirit multilateral; faptul, cel puțin, că luase trei doctorate, în medicină, filosofie și teologie, o indicase de timpuriu, iar activitatea sa variată părea a o confirma. Incă din 1786, Schmid publicase o lucrare cu un titlu ce reproducea pe acela al operei kantiene pe care voia s'o explice: «Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse». Doi ani mai târziu, în 1788, a publicat un dicționar menit să lămurească termenii tehnici ai criticismului, sub titlul «Wörterbuch zu leichterem Gebrauche der Kant'schen Schriften». Au urmat, apoi, în 1790, «Versuch einer Moralphilosophie» și, în 1793, «Grundriss der Moralphilosophie». Filosofia lui Kant era astfel analizată și expusă de un interpret, care nu era un reproducător servil. Independența lui de cugetare mergea chiar, uneori, foarte departe. Așa era, bunăoară, în chestia «răului radical», al cărui fundament Schmid îl căuta în «lucrul în sine», ca și acela al «binelui suprem», — împotriva părerii lui Kant, care îl considera numai ca un fenomen. Prin această concepție a sa, că «răul radical» era un produs al lucrului în sine (ein Factum des Dinges-an-sich), Schmid a rămas în istoria filosofiei ca unul din promotorii așa numitului «fatalism inteligibil». Iar ceea ce îi asigura, în perioada «luminării» (in der Zeit der Aufklärung), prestigiul, era faptul că activitatea lui se desfășura, în același timp, pe terenul concret al faptelor empirice, așa cum se putea stabili, din punct de vedere științific, în experiența sensibilă. El a publicat bunăoară, în 1791, lucrarea întitulată «Empirische Psychologie», care aducea contribuții utile la desvoltarea acestei științe, și a editat chiar două reviste, consacrate studiului concret al omului, — una întitulată «Psychologisches Magazin», care n'a apărut decât doi ani, în 1796-97, și alta întitulată «Antropologisches Journal», care n'a apărut decât un an, în 1803. Asupra lui Schmid vom reveni însă mai departe, cu prilejul unei polemici pe care a avut-o cu Fichte.

## III

Pe măsură ce, prin străduințele acestor diferiți scriitori, influența lui Kant câștiga teren, în Germania, creștea și opoziția împotrivă-i, în cercurile ce rămâneau încă dominate de concepțiile tradiționale. Să citâm mai întâi o formă, mai puțin gravă, din punct de vedere teoretic, dar a cărei importanță sta în faptul că era oficială, a acestei ostilități surde. In sânul Academiei de Ştiințe din Berlin era încă predominantă, în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea, influența adepților lui Leibniz și ai lui Wolff. Sub această influență, înalta instituție culturală prusiană a pus la concurs, în anul 1791, întrebarea: « Ce progrese a făcut metafizica în Germania, din timpurile lui Leibniz și ale lui Wolff înainte? ». Iar dintre răspunsurile primite a premiat, pe lângă alte două, pe acela al lui Schwab, din Stuttgart, care susținea că metafizica n'a făcut, în intervalul de timp indicat, niciun progres, pentru motivul foarte simplu că n'avea nevoie să facă niciunul. Ceea ce însemna că tăgăduia, în mod demonstrativ, însemnătatea « revoluției » kantiene.

O reacțiune mai importantă, din punct de vedere teoretic, au provocat străduințele lui Reinhold de a înlesni propagarea ideilor lui Kant. Ele au atras criticismului opoziția, de o vigoare excepțională, a lui Gottlob Ernst Schulze, — zis și Schulze-Aenesidem, spre deosebire de contemporanul său Johann Schulz, de care a fost vorba mai sus. Le-a atras-o, mai ales, prin hotărîrea cu care punea în relief realismul filosofiei sale elementare. Receptivitatea facultății de reprezentare, pe care o preconiza această filosofie, presupunea, cum am văzut, că conținutul reprezentărilor pe care le avem trebue să ne fie dat de ceva, deosebit și independent de noi. Acel ceva, ce există în afară de noi, nu poate fi, înainte de intrarea în acțiune a facultății noastre de reprezentare, decât ceea ce numea Kant o realitate numenală. Reinhold relua astfel ideea că lucrurile în sine sunt cauzele fenomenelor, — și susținea că lumea pe care o cunoaștem este, e drept, o aparență subiectivă, dar aceasta nu

însemnează că ea n'are o realitate obiectivă, ca existență în sine. Impotriva acestei credințe s'a ridicat, cu tărie, filosoful de care urmează să ne ocupăm.

## IV

Gottlob Ernst Schulze se născuse în 1761, la Heldringen în Turingia, și era, în momentul când a scris cartea pe care ne-o propunem s'o analizăm, profesor la universitatea din Helmstädt, de unde a trecut, mai târziu, la cea din Göttingen. Lucrarea era intitulată « Aenesidemus oder über die Fundamente der von Professor Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik » (Aenesidem sau despre fundamentele filosofiei elementare propuse de profesor Reinhold, împreună cu o apărare a scepticismului împotriva îndrăsnelilor criticii rațiunii), și a apărut în 1792, fără nume de autor și fără indicarea locului unde se tipărise. Ca și când s'ar fi temut de radicalismul atitudinii pe care o luase, Schulze a preferat să rămână necunoscut, — ceea ce, firește, n'a fost cu putință.

Kant și, după el, Reinhold, au voit, zice Schulze să combată scepticismul lui Hume, dar n'au făcut decât să-l întărească. Filosoful scoțian susținea că nicio explicare adevărată a lumii nu e posibilă, în știință și în filosofie, fiindcă orice explicare e de natură cauzală și fiindcă principiul cauzalității e o simplă deprindere subiectivă a minții noastre, fără valoare obiectivă. Kant era, într'o privință, de acord cu Hume, întru cât susținea, și el, că principiul cauzalității, nefiind decât o categorie a inteligenței, nu putea avea decât o valoare subiectivă, în limitele experienței. El adăuga însă că, întru cât formele apriori ale minții noastre, printre care se găsește și principiul în chestie, se aplică cu necesitate întregii noastre experiențe, pe care o condiționează în mod absolut, fenomenele naturii se supun, toate, cauzalității, ca unei legi inexorabile. Prin aceasta însă Kant nu răsturna, propriu vorbind, scepticismul lui Hume. Căci filosoful scoțian admitea și el că principiul cauzalității, ca deprindere

subiectivă a minții noastre, se aplică, în mod inevitabil, tuturor stărilor noastre sufletești care, în experiență, ajung a se asocia unele cu altele. Dar credea, totuși, că această aplicare nu era legitimă, întrucât necesitățile subiective ale minții noastre nu puteau crea necesități obiective ale naturii. Iar Kant n'a dovedit nicidecum că, în această privință, Hume n'avea dreptate.

Mai mult încă, filosoful german, nu numai că n'a înlăturat, prin apriorismul formelor cunoașterii, scepticismul predecesorului său scoțian, dar i-a adus un sprijin neașteptat, prin contradicția în care a căzut, când a voit să stabilească așa numitul său realism critic. El a dovedit atunci, fără să vrea, că scepticismul nu putea fi înlăturat. Kant s'a străduit în adevăr, să arate că, dincolo de lumea subiectivă a lucrurilor ce ne apar, îmbrăcate în formele de cunoaștere ale minții noastre, adică de lumea fenomenelor, mai există o lume obiectivă a lucrurilor în sine, adică a numenelor. Cum a dovedit însă existența unei asemenea lumi, deosebite și independente de noi? Susținând că, fără ea, nu s'ar putea explica existența lumii fenomenale. Căci fenomenele nu pot lua naștere decât prin acțiunea lucrurilor în sine asupra sensibilității noastre. Kant considera cu alte cuvinte numenele ca fiind cauzele obiective ale fenomenelor.

O asemenea întrebuințare, însă, a principiului cauzalității, este, — zicea Schulze, — inadmisibilă, fiindcă este, din punctul de vedere al lui Kant însuși, nelegitimă. El însuși susținea, în Critica rațiunii pure, că formele apriori ale minții omenești nu se pot aplica lucrurilor în sine. Numenele nu pot fi dar cauzele fenomenelor, de vreme ce categoria cauzalității nu le poate atinge. Și, recurgând la o asemenea întrebuințare nelegitimă a acestei categorii, Kant s'a pus în contradicție cu sine însuși, — într'o contradicție cu atât mai gravă, cu cât el nu era un filosof constructiv, pornit să înjghebeze cu orice preț un sistem, și expus prin urmare să se lase ademenit, cu prea multă ușurință, de nevoile arhitectonice ale sistemului proiectat. El era un filosof critic, care își propunea, în primul rând, să stabilească, riguros, condițiile adevărului, printr'o analiză aprofundată a mecanismului cunoașterii omenești.

In aceeași contradicție a căzut, după el, și Reinhold. Punctul de plecare al acestuia îl forma «reprezentarea», ca dată primă a experienței. Spre a o explica, Reinhold zicea că «materia» ei ne este procurată de lucrurile din afară de noi, iar «forma» ei ne este procurată de mintea noastră proprie. Lucrurile dinafară de noi ar fi adică, după el, cauza materiei reprezentărilor noastre, iar mintea noastră proprie ar fi cauza formei lor. Lucrurile dinafară de noi, însă, întru cât sunt deosebite și independente de noi, nu pot fi decât ceea ce Kant numea lucruri în sine. Iar mintea noastră, întru cât e deosebită și independentă de stările de conștiință, prin care luăm cunoștință de existența ei și a formelor ei apriori, nu poate fi, nici ea, decât un lucru în sine, — un spirit sau un suflet, cum obișnuesc a zice metafizicienii, înțelegând prin aceasta o «substanță», adică o realitate absolută și deci numenală. Și aceste două categorii de lucruri în sine le consideră Reinhold ca fiind «cauzele» materiei și formei reprezentărilor noastre. Prin aceasta însă el cade, — de două ori, dacă se poate zice, — în contradicția în care se încurcase Kant, prin aplicarea nelegitimă a principiului cauzalității la lucrurile în sine.

Schulze se întreabă, apoi, de ce au căzut, și Kant și Reinhold, în această contradicție, atât de evidentă, și cum ar fi putut-o evita. La cea dintâi din aceste întrebări, răspunsul i se pare foarte simplu: au alunecat și ei pe panta care duce dela necesitățile reale ale gândirii la necesitățile presupuse ale existenței, — pe care au alunecat, înaintea lor, atâția alți filosofi. Este o necesitate reală a minții noastre să credem că materia cunoștințelor noastre despre lume trebue să aibă o cauză. Și, întru cât ele nu atârnă de voința noastră, este o necesitate reală a minții noastre să credem că ele ne sunt impuse de ceva din afară de noi. Dar aceste necesități subiective ale minții noastre nu pot dovedi realitatea obiectivă a lucrurilor în sine. Intru cât răspund acestor necesități, — care, am putea zice, le creează, gândindu-le, — presupusele lucruri în sine nu sunt decât idei ale minții noastre. Și a atribui unor asemenea idei subiective ale minții noastre puterea de a produce, printr'o acțiune cauzală, ca și cum ar fi realități

obiective ale naturii, sensațiile noastre, este inadmisibil. Ar fi mai simplu și, poate, mai firesc, să atribuim această putere minții noastre înseși, zicând, împreună cu B e r k e l e y, că noi creăm lucrurile prin faptul chiar că le percepem, — așa încât existența lor nu constă decât în faptul că sunt percepute: esse est percipi.

Cât despre a doua întrebare: cum ar fi putut evita K a n t și R e i n h o l d contradicția de care e vorba, — răspunsul ce i se poate da e tot atât de simplu, deși implică o atitudine filosofică mai anevoie de adoptat. Ei n'ar fi avut decât să se mărginească a mărturisi că nu știau, nici de unde vin senzațiile ce alcătuesc materia cunoștințelor noastre, nici de unde vin formele lor. Filosofii nu iau însă cu ușurință o asemenea atitudine și nu fac cu ușurință asemenea mărturisiri. Ei voiesc să înțeleagă tot, — sau, cel puțin, să pară că ar înțelege tot, — și nu se dau îndărăt dinaintea niciunei dificultăți. Unui scepticism modest, adică, îi preferă o știință închipuită.

Că criticismul părea să ducă în mod fatal la idealism, a mai arătat-o, fără niciun fel de intenții ostile față de K a n t, al cărui adept voia să fie, J a c o b S i e g m u n d B e c k. El ascultase în adevăr, ca student, cursurile filosofului dela Königsberg, pe vremea când apăruse Critica rațiunii pure, care îi făcuse o impresie profundă. Mai târziu, ca privat-docent la universitatea din Halle, a publicat, cu autorizația și încurajarea lui K a n t, un fel de rezumat « lămuritor » al criticismului, în trei volume, care au apărut în 1793 și 1796, sub titlul « Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professors Kant ». Ultimul însă din acele trei volume mai purta subtitlul « Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss ». Iar acest « singur punct de vedere posibil din care trebuia judecată » după el « filosofia critică », era cel idealist. El susținea, ca și S c h u l z e, că pentru explicarea reprezentărilor noastre nu e nevoie decât de legile puterii noastre de reprezentare. De lucrurile în sine, nu numai că nu e nevoie, dar e și primejdios. Dacă admitem existența lucrurilor în sine, în afară și independent de reprezentările noastre, atunci nu mai putem ajunge să știm care este adevărul. Căci adevărul n'ar putea fi,

în această ipoteză, decât acordul dintre reprezentările noastre și lucrurile în sine. Realitatea unui asemenea acord nu s'ar putea stabili însă în niciun chip. Un asemenea acord ar presupune, evident, o comparație între reprezentările noastre și lucrurile în sine. Iar o asemenea comparație n'ar fi posibilă decât numai dacă am cunoaște lucrurile în sine, așa cum cunoaștem reprezentările noastre. Ceea ce, după K a n t, nu este cu putință. După el, nu ne putem forma, despre lucrurile în sine, o reprezentare intelectuală, alături de cea sensibilă. Orice încercare de acest fel, fiind nelegitimă, trebue înlăturată cu hotărîre.

## V

Printre cei ce s'au ridicat, în ultimele două decenii ale veacului al XVIII-lea, împotriva criticismului, trebue să mai menționăm și pe reprezentanții așa numitei « filosofii a sentimentului și a credinței » (der Gefühls-und Glaubensphilosophie). Cel dintâi dintr'înșii, J o h a n n G e o r g H a m a n n, se născuse la Königsberg, în 1730, și era astfel, nu numai concetățeanul lui K a n t, dar făcea parte chiar din generația lui. O sensibilitate prea vie, care se manifesta, în ordinea intelectuală, printr'o curiozitate nesățioasă, ce-l împingea, fără odihnă și fără disciplină, în toate direcțiile, îl împiedecase să-și facă o carieră regulată. Studiase la universitatea din Königsberg, începând din 1746, filosofia, teologia, dreptul, filologia, fără a se putea opri la vreuna din aceste materii, și mai era, pe deasupra, și un pasionat cititor de literatură, în special de romane. A petrecut câtva timp ca « Hauslehrer » în mai multe familii din provinciile învecinate, din Lituania și din Curlanda, a lucrat, ca funcționar, într'o casă de comerț din Riga, a întreprins, ca reprezentant al acelei case, o călătorie la Londra, de unde s'a întors fără nicio izbândă, și, în 1759, a revenit la Königsberg, unde îl chema tatăl său, bătrân și bolnav. Ca să trăiască, a luat un post de copist la tribunalul local, pe care l-a schimbat, apoi, cu unul de funcționar al « camerei domeniale », întrebuințându-și tot timpul liber cu studiul literaturilor vechi și al

limbilor orientale. In timpul acesta a publicat o sumă de mici lucrări, scrise într'un stil nebulos, dar sugestiv, al căror caracter ocazional și a căror înfățișare grăbită, schițată în fugă, l-au făcut pe el însuși să le dea numele de « foi volante » (fliegende Blätter). Iar tonul lor, nu numai ciudat și obscur, dar și, în același timp, aforistic și imperios, avea ceva profetic, care a determinat pe unii din cititorii săi, ce îi simțeau mai adânc influența turburătoare, să-i dea numele de « Magul Nordului ». Așa au fost, bunăoară, « Biblische Betrachtungen eines Christen » din 1758, « Sokratische Denkwürdigkeiten » din 1759, « Kreuzzüge eines Philologen » din 1762, — printre cele dintâi. Atât relațiile sale cu K a n t, cu care a făcut cunoștință după întoarcerea sa la Königsberg, cât și faptul că se ocupase, într'un mic studiu din 1764, de « Observările » lui « asupra frumosului și sublimului », i-au fost de folos, din punct de vedere practic. Cu autoritatea de care se bucura, filosoful l-a ajutat să obțină un post mai bine retribuit în administrația vămilor. Iar acest fapt i-a impus lui H a m a n n unele obligații, care l-au împiedecat să publice, la timp, două lucrări, pe care le-a scris, ulterior, asupra lui K a n t, și în care îi critica ideile. Cea dintâi era o recensie asupra Criticii rațiunii pure, care, deși scrisă în 1781, n'a apărut decât după moartea lui, în colecția de « Contribuții » pe care R e i n h o l d a publicat-o, împreună cu B a r d i l i, în 1801, sub titlul « Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des neuen Iahrhunderts ». A doua era un studiu ceva mai întins, întitulat « Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft », care cuprindea o critică mai severă, și pe care a publicat-o R i n k, în 1800, în colecția sa « Mancherley ». Greșala de căpetenie pe care i-o imputa lui K a n t era că separase, în Critica rațiunii pure, sensibilitatea de inteligență. Aceste două « ramuri » ale cunoașterii, s'ar usca cu siguranță, dacă ar putea fi separate, și în realitate, nu numai în teoriile filosofice, de rădăcina lor comună, care este credința. Numai credința ne poate da certitudinea existenței, atât a ceea ce percepem cu simțurile, cât și a ceea ce gândim cu rațiunea. Nici existența lucrurilor dinafară de noi, nici existența noastră proprie, nu pot fi dovedite. Ele nu pot

fi decât crezute. Ca atare, ca condiție fundamentală a cunoașterii, credința e o pornire spontană a sufletului nostru. Că ea nu ne dă decât o certitudine subiectivă, e foarte adevărat. Dar nu putem avea alta. Și H a m a n n laudă pe H u m e, că nu s'a dat îndărăt să înlocuiască certitudinea obiectivă, la care aspiră, fără a o putea realiza, știința, cu certitudinea subiectivă a credinței, care stă la îndemâna oricărei minți omenești. Iar pe K a n t îl condamnă, fiindcă a încercat, în Critica rațiunii pure, să dovedească falsitatea credințelor metafizice și religioase ale oamenilor. Ca pornire spontană a sufletului omenesc, credința, în general, nu se întemeiază pe argumente raționale. Și de aceea, nici nu poate fi atinsă de argumentele raționale. Ea exprimă, în primul rând, nevoile afective ale naturii omenești, — fără a căror satisfacere viața omenirii n'ar fi posibilă.

Prin aceste idei ale sale, H a m a n n a influențat, în deosebi, desvoltarea intelectuală a lui H e r d e r și a lui J a c o b i, asupra cărora trebue să aruncăm de asemenea o privire. Cel dintâi dintr'înșii venise la Königsberg, în 1762, ca să studieze medicina, dar, neputând suporta greutățile disecțiilor, s'a apucat de teologie, și a urmat, în același timp, și cursurile de filosofie. K a n t era încă, pe atunci, privat-docent, și marea varietate a materiilor pe care le trata, în prelegerile sale, i-a făcut lui H e r d e r, care era de asemenea un spirit multilateral, o impresie adâncă. Treizeci de ani mai târziu, această impresie, încă vie, din tinerețe, și-a găsit expresia în portretul cunoscut din opera sa « Briefe zur Beförderung der Humanität », din care am citat o parte, în volumul precedent, și pe care o putem completa acum. « Cu același spirit, cu care examina pe L e i b n i z, pe W o l f f și pe H u m e, și cu care urmărea legile naturii, stabilite de K e p p l e r, de N e w t o n și de fizicieni, — zicea H e r d e r în acel potret al lui K a n t, — se ocupa el și de scrierile, ce apăreau pe atunci, ale lui R o u s s e a u, de Emil și de Noua-Heloisă,— ca și de orice nouă descoperire în domeniul naturii, ce-i ajungea la cunoștință, pe care o cântărea cu grije, spre a se întoarce, apoi, necontenit la cunoașterea neprevenită, atât a naturii fizice, cât și a omului moral. Istoria oamenilor, a po-

poarelor, a naturii, științele naturii, matematica și experiența, erau izvoarele din care scotea ceea ce îi trebuia ca să-și învioreze necontenit prelegerile și convorbirile. Nimic vrednic de știut nu-i rămânea indiferent ».

H e r d e r admira dar la K a n t universalitatea interesului său pentru toate problemele, de tot felul, care se impuneau minții omenești, în fața lumii, fizice și morale. Asupra modului, însă, cum le rezolva, nu mai era de acord cu el. In această privință, o altă influență îl stăpânea cu mai multă putere, — aceea a lui H a m a n n, care devenise, la Königsberg, prietenul său intim, și cu care a rămas, când a părăsit acest oraș, în corespondență, ani și ani de-a-rândul. Din punctul de vedere al ideilor acestuia a criticat dar pe K a n t, când a crezut că era necesar. La origina ostilității de care a fost cuprins H e r d e r, spre sfârșitul vieții, față de profesorul pe care îl admirase în tinerețe, au stat, pe cât se pare, dările de seamă pe care le făcuse K a n t, cu observări critice esențiale, în revista « Allgemeine Litteraturzeitung », despre opera sa de căpetenie « Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit », care începuse să apară în 1784. Am văzut, în volumul precedent, ce obiecții se ridicau, din punctul de vedere al principiilor criticismului, în contra acestei opere. H e r d e r, pe care o structură sufletească particulară îl făcuse, de timpuriu, bănuitor, și căruia o sănătate precară îi mărise, la bătrânețe, iritabilitatea, a simțit nevoia, în ultimii ani ai vieții sale, să se răfuiască, în sfârșit, cu K a n t. Și a făcut-o, în două lucrări, care, cu o vădită grabă, au urmat una după alta, la interval de un an numai. Cea dintâi era intitulată « Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft », și a apărut în 1799. A doua era întitulată « Kalligone », și a apărut în 1800. Cât de radicală, de distrugătoare chiar, voia să fie critica pe care o cuprindeau aceste lucrări, — cea dintâi mai ales, — o arăta tonul, excesiv de aspru, de care se servea autorul lor. El nu se sfia, bunăoară, să declare că « cercetările critice » ale lui K a n t, erau « pustiuri deșerte, pline numai de făpturi goale ale creerului, în cea mai încrezută și îndrăsneață negură de cuvinte » (öde Wüsten voll leerer Hirngeburten im anmassendsten Wortnebel).

Iar însufleţirea pentru « cugetarea pură », pe care o produseseră ele în rândurile tinerimii academice, o numea « un danţ convulsiv » (einen St. Veit's Tanz), acuzând-o că ducea la o adevărată « pustiire a sufletelor » (zu einer Verödung der Seelen) şi la o « vătămare ignorantă a oricărei ştiinţe reale » (zu einer ignoranten Verleidung alles reellen Wissens).

Ce concepţii epistemologice împinseseră pe H e r d e r la o asemenea disprețuire a întregii opere kantiene? Originea lor trebue s'o căutăm în cea dintâi lucrare a sa, din 1772, în care stabilise, în sensul lui H a m a n n, rolul limbii în formarea cunoştinţelor omeneşti, şi care era întitulată « Abhandlung über den Ursprung der Sprache ». Impotriva celor care credeau că limba era de origine divină, H e r d e r susţinea, în acea lucrare, că era de origine omenească. Ea a luat naştere din exprimarea, prin sunete, a sentimentelor pe care le încercau oamenii în faţa lucrurilor înconjurătoare. Acele sunete primitive desemnau calităţile ce-i interesau pe oameni, ale lucrurilor respective. Prin înmulţirea, combinarea şi complicarea lor, sunetele iniţiale au ajuns a se transforma cu vremea în cuvinte, care, întru cât desemnau obiectele ce alcătuiau lumea, au devenit instrumentele de căpetenie ale cunoaşterii ei Numai odată cu limba, şi prin ea, s'a format inteligenţa, ca organ al cunoaşterii. Şi nu numai sub formele ei elementare, ci chiar şi sub cele mai înalte. Aceasta i-o dovedea, lui H e r d e r, etimologia germană a cuvântului raţiune. « Vernunft » nu putea veni, pentru el, decât dela « vernehmen », — care însemna, la început, a percepe cu simţurile, şi apoi a percepe cu mintea, sau a înţelege, materialul sensibil procurat de ele. De aceea zicea H e r d e r că raţiunea, fără ceva perceput pe această cale, nu e nimic (Vernunft ohne vernommene Sache, ist nichts).

Studiind, astfel, originea limbii, la originea căreia nu putea sta decât activitatea sensibilităţii, H e r d e r a ajuns la empinismul pe care, din punct de vedere epistemologic, îl susţinea în lucrarea sa « Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele », din 1778. In cunoaştere, toate facultăţile sufletului lucrează împreună, fără a putea fi separate. Unul şi acelaşi suflet simte, percepe şi gândeşte. Fără excitaţiile

prin care ni se revelează lumea înconjurătoare, n'am putea ajunge s'o cunoaștem. Noi nu simțim decât modificările ce se produc, sub acțiunea lucrurilor din afară, în nervii noștri; numai « după » aceasta și « prin » aceasta putem să le gândim (Wir empfinden nur was unsere Nerven uns geben; danach und daraus können wir auch nur denken). Altfel, sufletul nostru n'ar putea scoate, numai din el însuși, cunoștințele pe care le avem despre lume (aus sich allein heraus, kann die Seele sie nicht spinnen).

Pornind de aci se ridică, apoi, H e r d e r în contra « formalismului » abstract al lui K a n t, și condamnă cu asprime apriorismul. Nu poate exista cunoștință înainte de ceva cunoscut (kein Erkennen vor einem Erkannten). Nu există prin urmare noțiuni apriori. Spațiul și timpul sunt noțiuni empirice; ele nu se pot forma decât în și prin experiență. De altfel, « materia » pe care ne-o dau simțurile nu este, cum crede K a n t, absolut pasivă. Dovadă e faptul că sufletul nostru nu-i poate da, după voie, « forma » care îi place. Această idee, că sensațiile noastre aduc cu ele determinări ale formelor, spațiale și temporale, sub care le percepem, aveau s'o reia, mai târziu, alți cugetători, pe care îi vom studia mai departe.

Tot așa, nu pot fi, după H e r d e r, nici categoriile, noțiuni apriori. Ele iau naștere, în experiență, prin abstracție, și sunt prin urmare noțiuni empirice. De unde rezultă, că nu există o « spontaneitate » absolută a cugetării, care ar face posibilă o cunoaștere apriori, anterioară adică experienței (kein Prius ohne ein Posterius, kein Nehmen ohne ein Geben, kein Verstand ohne ein Verständliches). De aceea, mintea omenească nu poate gândi nimic « dincolo » de fenomene și « în afară » de ele. Lucrurile în sine sunt născociri « goale » ale cugetării (leere Gedankendinge). La realitatea obiectivă a lumii nu ajungem astfel decât prin credință, — cum susținea H a m a n n. Credința este, ca și conștiința, un produs al experienței care nu face însă decât s'o descopere, în adâncimile nepătrunse ale sensibilității. Ea este « încrederea tăcută » în « invizibil », după « măsura » vizibilului (die stille Zuversicht der Unsichtbaren nach dem Maassstabe des Sichtbaren). Iar invizibilul este Dumnezeu. El este Necondiționatul pe care îl caută,

ca să-și poată explica condiționatul, rațiunea, — fără să-l poată însă găsi, sub niciuna din formele ei. Căci rațiunea practică nu se poate lipsi, nici ea, de argumentări, oricât ar pretinde Kant că se deosebește, în această privință, de cea teoretică. Nu este oare Critica rațiunii practice plină de argumentări? Și e cel puțin curios că e nevoie de atâta risipă de logică, spre a se dovedi că, în ceea ce privește credința în existența lui Dumnezeu, nu e nicidecum nevoie de logică...

## VI

Un rol mai însemnat, nu numai în lupta în contra criticismului, ci și în constituirea «fideismului», cum i s'a mai zis așa numitei «filosofii a credinței», a jucat Friedrich Heinrich Jacobi. Acest cugetător a cărui desvoltare sufletească era caracteristică pentru atmosfera de romantism dela sfârșitul veacului al XVIII-lea, din Germania, se născuse în 1743, ca fiu al unui negustor și fabricant bogat din Düsseldorf, și, după studiile pregătitoare, pe care le făcuse acasă, cu un profesor particular, fusese trimis, dela vârsta de 16 ani înainte, să învețe practica comercială în mai multe centre europene, ce păreau mai importante din acest punct de vedere. Așa a ajuns și la Geneva, unde, sub influența tradiției lui Rousseau, ce se păstra încă vie în orașul lui natal, s'a apucat să-i citească operele, — și a găsit într'însele revelația sentimentului, ca factor de căpetenie al vieții sufletești a omului. Tot acolo a luat cunoștință și de primele scrieri, ce începuseră tocmai să apară, ale lui Charles Bonnet, cunoscutul naturalist și filosof elvețian, și pe care, sedus de simplitatea «sensualismului» său, a continuat a le studia, ulterior. Așa au prins rădăcini, în structura sufletească a tânărului german, care se dusese la Geneva ca să aprofundeze meșteșugurile negustorești, cele două credințe, cu care avea să ia mai târziu, în mișcarea filosofică din țara sa, o atitudine critică hotărîtă în contra lui Kant, — și anume, credința în valoarea sentimentului, ca factor al cunoașterii, și credința în originea empirică, senzorială, a elementelor ei fundamentale.

Când s'a întors la Düsseldorf, după această călătorie de studii, care nu rămăsese consacrată numai intereselor profesionale, a luat, câtva timp, o parte activă la conducerea întreprinderilor tatălui său, dar fără a renunța la preocupările sale filosofice. A intrat în legătură și a întreținut o corespondență activă cu mai mulți din reprezentanții de frunte ai lumii gânditoare germane de pe acea vreme, — ca Wieland, Lavater, Moses Mendelssohn, Goethe, Hamann, Herder, — dintre care, cea mai adâncă influență, asupră-i, au avut-o cei doi din urmă. Primele manifestări ale frământărilor sale sufletești au fost două romane filosofice, « Allwills Briefsammlung », care a apărut în 1774, și « Woldemar » care a apărut în 1779. In mișcarea filosofică propriu zisă a intrat ceva mai târziu, cu lucrarea « Ueber die Lehre Spinozas », din 1785, discutând « spinozismul », pe care, alături de atâția alți contemporani, îl atribuia lui Lessing. Intr'o discuție pe care o avusese cu Jacobi, în Iulie 1780, Lessing îi declarase, în adevăr, că nicio altă filosofie nu-i părea atât de consecventă ca aceea a lui Spinoza. Se pare chiar că forma acestei declarații fusese mult mai categorică. Subînțelegând că un sistem filosofic nu merita acest nume, și nu constituia prin urmare « o filosofie », decât numai cu condiția unei absolute consecvențe, din punct de vedere logic, a tuturor părților sale, Lessing zisese că « nu exista altă filosofie decât aceea a lui Spinoza ». Asupra acestei declarații a lui intrase Jacobi în corespondență cu Mendelssohn, combătând spinozismul și acuzând pe Lessing că nu era, — că nu mai putea fi, ca spinozist, — un adept al creștinismului. Conținutul de idei al acestei corespondențe a format apoi cuprinsul lucrării de care e vorba. Ca să apere pe Lessing, Mendelssohn a publicat la rândul său scrierea întitulată « Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings », — la care Jacobi a răspuns cu scrierea întitulată « Wider Mendelssohns Beschuldigungen ». Luând astfel forme mai accentuate, polemica lor n'a rămas fără ecou în lumea filosofică a timpului. Reprezentanții « perioadei germane a luminării » (der deutschen Aufklärungszeit), luând partea lui Mendelssohn, l-au acuzat pe Jacobi că

era un catolic deghizat, un bigot şi, ca atare, un « duşman al raţiunii ». Iar răspunsul său, cuprins în scrierea întitulată « Ueber eine Vernunft die keine ist », n'a făcut decât să-i pună şi mai bine în evidenţă scepticismul, cu privire la puterile raţiunii, şi să dovedească astfel şi mai mult necesitatea credinţei, ca completare a cunoaşterii propriu zise, ce nu putea fi, după el, decât limitată şi, ca atare, incapabilă să satisfacă, în întregime, aspiraţiile mai înalte şi mai adânci ale sufletului omenesc.

Odată intrat pe această cale, Jacobi, ca să meargă până la capătul ei, a simţit nevoia să se răfuiască şi cu Kant, care pretindea că înlăturase scepticismul lui Humè. Şi a făcut-o în două lucrări, — cea întitulată « David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus », pe care a publicat-o în 1786, şi cea întitulată « Ueber das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstand zu bringen », care a apărut mai târziu, în 1801, subliniind astfel continuitatea cugetării sale.

Obiecţia de căpetenie pe care i-o aducea, în amândouă, lui Kant, era că, departe de a fi înlăturat scepticismul lui Hume, n'a făcut decât să-l agraveze, prin situaţia, nu numai grea, dar de-a-dreptul imposibilă, în care a pus raţiunea, ca organ al cunoaşterii. In Estetica transcendentală, Kant punea la originea tuturor cunoştinţelor omeneşti acţiunea, presupusă, a lucrurilor în sine, asupra organelor sensoriale, iar în Analitica transcendentală dovedea, tot el, imposibilitatea unei asemenea acţiuni. In adevăr, Estetica transcendentală studia sensibilitatea, ca prim instrument al cunoaşterii, şi o definea « facultatea » subiectului cunoscător « de a fi afectat » de obiectele deosebite şi independente de el, care, înainte de a-i deveni, cunoscute, nu puteau fi decât lucruri în sine. « Afectarea » însă, pe care o presupunea această definiţie, nu putea fi decât o acţiune cauzală, pe care lucrurile în sine o exercitau, prin ipoteză, asupra sensibilităţii subiectului cunoscător. Iar Analitica transcendentală, considerând cauzalitatea ca o categorie apriori, şi prin urmare subiectivă, îi făcea imposibilă aplicarea la lucrurile în sine, care nu mai puteau astfel juca rolul de cauze prime ale cunoaşterii, ce li se atribuia în prima parte din Critica raţiunii pure.

Această contradicție, dintre realismul Esteticei transcendentale, care presupunea, ca o condiție sine qua non, existența lucrurilor în sine, și idealismul Analiticei transcendentale, care făcea inutilă această existență, — chiar dacă, printr'o inexplicabilă inconsecvență, n'o nega în mod formal, — era deosebit de supărătoare, pentru toți cei ce studiau criticismul kantian. Căci, — zicea J a c o b i, — fără ipoteza realității lucrurilor în sine nu se putea pătrunde înlăuntrul acestei doctrine filosofice, iar cu această ipoteză nu se putea rămâne într'însa. Oricine admitea idealismul « transcendental », pe care îl preconiza prima parte a Criticii rațiunii pure, era condamnat de a doua parte a ei să ajungă la idealismul « absolut », spre care, de fapt, și începuseră a se îndrepta unii din succesorii lui K a n t, în frunte cu F i c h t e.

Un asemenea idealism însă, — continua J a c o b i, — sdruncina adânc raporturile oamenilor, ca ființe cunoscătoare, cu lumea cunoscută de ei, — care se transforma într'un vis, lipsit, nu numai de orice realitate obiectivă, dar și de orice înțeles subiectiv. Ca în niște oglinzi fermecate ale unui vrăjitor, apăreau, în cele două cadre apriori ale spațiului și timpului, reprezentări ce nu reprezentau nimic și, ceea ce era și mai grav încă, nu erau ale nimănui. Ele nu reprezentau obiecte, ce ar fi existat în afară de un subiect cunoscător, și nu erau ale unui subiect cunoscător, ce ar fi luat cunoștință, printr'însele, de acele obiecte. Căci, după cum nu existau, înafară de mintea omenească, lucruri în sine, care să-i procure, lucrând asupra organelor ei sensoriale, primele elemente ale cunoașterii, tot așa nu exista, într'însa, ca izvor al puterilor ei de cunoaștere, un substrat numenal, o substanță spirituală, — adică, cu alte cuvinte, un suflet. Sau, cum zicea J a c o b i însuși, după cum sensibilitatea omenească n'avea nimic « dinaintea » ei, tot așa rațiunea omenească n'avea nimic « îndărătul » ei. Așa numita « cunoaștere » era astfel lipsită și de obiect și de subiect. Ea devenea, ca atare, o frământare, lipsită de orice înțeles, care se desfășura, fără să se poată ști cum și de ce, între doi termeni ce nu existau. Ea nu mai era, în ipoteza idealismului absolut, decât un vis absurd, în care nimeni nu visa nimic...

Format, cum am văzut, la școala lui Rousseau, Jacobi era un om de sentiment și de imaginație, — și, după cum nu se putuse împăca cu intelectualismul abstract, geometricește construit, al lui Spinoza, care îi păruse uscat și arid, tot așa nu se putea împăca nici cu criticismul kantian, care îi părea înghețat și distrugător a tot ce făcea, pentru un suflet omenesc, valoarea existenței. El era cu alte cuvinte un om, în structura sufletească a căruia predominau pornirile afective și mecanismul proiecțiunii, ca în mentalitățile religioase, — de care am vorbit în analiza generală din introducerea volumului precedent. Impins, fără voia lui, de modul întâmplător cum se desvoltase, către filosofie, — în care debutase, cum am văzut, cu două romane filosofice, — Jacobi ar fi voit ca această « regină a științelor », cum i se mai zicea încă pe acea vreme, să lămurească și să desvolte ceea ce dedeau oamenilor credincioși religiile tradiționale, adică cunoașterea realităților fundamentale, a realităților transcendente, ale lumii. Iar această nevoie sufletească l-a împins către « fideism », făcându-l să încerce a întemeia filosofia pe credință, — care singură mai putea ridica pe oameni din prăpastia, plină de contradicții, a criticismului și a idealismului absolut, la care ducea el. Dar asupra acestui aspect constructiv al cugetării lui Jacobi vom reveni mai departe, după ce vom fi studiat pe Fichte, împotriva căruia se îndrepta, de asemenea, fideismul. Până atunci, trebue să ne mărginim a înregistra atitudinea critică, pe care o luase Jacobi împotriva lui Kant. Acea atitudine n'a rămas fără importanță, din cauza situației pe care izbutise a și-o face, cel ce o luase, în lumea filosofică a timpului, din Germania. Jacobi ajunsese în adevăr, în 1805, membru al Academiei de științe din München și fusese ales, în 1807, președinte al ei. In această calitate a și avut, în 1811, o răsunătoare polemică cu Schelling, împotriva căruia s'a ridicat în lucrarea « Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung », asupra căreia vom reveni, de asemenea, mai departe.

## VII

Ca să încheiem, în sfârșit, această repede trecere în revistă a adversarilor, din primul moment, ai criticismului kantian, trebue să mai aruncăm o privire și asupra lui Salomon Maimon, despre care Kant însuși a zis, la un moment dat, că era, dintre toți adversarii săi, cel care îl înțelesese mai bine, — deși, cum vom vedea mai departe, nu și-a putut păstra, până la sfârșit, această părere. Filosoful de care voim să vorbim se născuse la Neschwitz, în Litthauen, la o dată ce nu s'a putut stabili precis, — în 1753, sau 54, sau 57, — ca fiu al unui rabin polonez. De o mare precocitate, fusese inițiat din copilărie în misterele Talmudului mozaic, se căsătorise la vârsta de 11 ani, iar la 13 ani ajunsese părinte de familie. Alături de Talmud mai studiase și Kabbala, iar în filosofie îl introduseseră operele cugetătorului evreu din evul mediu, Moses Maimonides. Se dusese să învețe medicina, la Berlin, dar mizeria îl silise să ia un loc de Hauslehrer la Posen. Aspirațiile sale nu se împăcau însă cu o asemenea situație și, cu toate riscurile la care îl expunea extrema sa sărăcie, s'a întors, după câtva timp, la Berlin, unde s'a apucat să studieze filosofia lui Wolff, — ceea ce, prin cercurile adepților acestei doctrine, i-a permis să facă cunoștință cu coreligionarul său Mendelssohn, care l-a ajutat mult. Prin vieața desordonată, însă, pe care o ducea, și-a înstrăinat, destul de repede, atât simpatiile lui, cât și ale altora din cei ce-l susțineau. Iar o oarecare instabilitate sufletească, — precum și, poate, un rest din nomadismul atavic al rasei sale, care îl împiedeca să se fixeze undeva, — l-au făcut să plece în Olanda, unde a rătăcit câtva timp, fără nicio țintă. S'a întors apoi în Germania, și, la Hamburg, a încercat să treacă la creștinism. Dar pastorul căruia i se adresase, nefiind mulțumit cu mărturisirea lui de credință, a refuzat să-l boteze. Grija unei cariere, care nu putea fi satisfăcută în lipsa unor studii regulate, l-a făcut să se înscrie, ca adult, printre elevii gimnaziului din Altona, unde a învățat limba latină și matematicile, și pe care l-a absolvit destul de repede, cu un certificat elogios. Cu ajutorul lui spera să-și poată face o situație

la Berlin, unde s'a adresat din nou vechilor săi susținători, dar n'a izbutit. S'a apucat atunci să scrie un manual didactic de matematică, în limba ebraică, pentru elevii evrei din Polonia, dar n'a putut găsi un editor care să-l tipărească. A încercat, mai departe, să reia, — la Breslau, cu ajutorul lui G a r v e, filosoful de care am vorbit mai sus, — studiul medicinei, dar nu l-a putut duce până la capăt, nu atât din cauza dificultăților inerente acestei materii, cât din cauza incapacității sale de a se fixa. A trăit astfel, câtva timp, la Breslau și la Kneipen, dând lecții particulare de latinește și de matematici, la unii din copiii coreligionarilor săi, a scris, în limba ebraică, un tratat de științe naturale, după principiile lui N e w t o n, și s'a apucat să traducă, în aceeași limbă, « Ceasurile de dimineață » ale lui M e n d e l s s o h n.

Cu această traducere, cu care spera să recâștige sprijinul vechiului său protector, s'a întors M a i m o n la Berlin. Dar M e n d e l s o h n murise. In cercurile cunoscuților săi de altădată, cu care a căutat să-și reia legăturile, se discuta pe atunci cu aprindere criticismul kantian, care își făcuse apariția în lumea filosofică. M a i m o n s'a apucat dar să studieze Critica rațiunii pure. Cu pasiunea, pe care o punea în tot ce făcea, a scris asupră-i o mică lucrare, lămurind unele puncte, ce i se păreau obscure, din opera lui K a n t, și ridicând obiecții în contra altora. Iar în dorința de a se apropia de filosoful dela Königsberg, — sau poate numai de a se face cunoscut de el, — a trimis manuscrisul acestei lucrări lui M a r c u s H e r z, un medic evreu, care fusese elevul și rămăsese prietenul lui K a n t, și care i l-a prezentat. Acesta l-a citit cu interes și l-a prețuit cu bunăvoință, declarând că, din toți adversarii săi, M a i m o n îi părea a fi cel care îl înțelesese mai bine. Incurajat de această bună recomandație, tânărul autor, încă necunoscut, și-a putut tipări lucrarea, care, cu unele desvoltări și adăugiri, ce nu se găseau în manuscrisul primitiv, a apărut în 1790 sub titlul « Versuch über die Transcendentalphilosophie, nebst einem Anhang über die symbolische Erkenntniss ».

După acest început publicistic, au urmat o sumă de mici studii, care au apărut prin reviste, și pe care M a i m o n le-a

strâns, împreună cu altele nouă, în opera « Philosophisches Wörterbuch », cu subtitlul « Zur Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung », care a apărut în 1791. Această productivitate a continuat apoi cu « Streifereien im Gebiete der Philosophie », din 1793, « Über die Progresse der Philosophie », din același an, și « Die Kategorien des Aristoteles mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens », din anul următor, în care se anunța o nouă teorie a cugetării. Fără nicio întârziere, noua teorie a și apărut, în 1794, în lucrarea întitulată « Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens ». In sfârșit, o expunere mai generală a tuturor ideilor sale filosofice a publicat M a i m o n în 1797, sub titlul « Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniss-und Willensvermögen ». Cu această ultimă lucrare, și-a încheiat el întreaga activitate filosofică. Nu mult după apariția ei, lunga lui rătăcire, în condiții atât de grele, printr'o lume în care nu-și putuse găsi niciodată rostul, a luat sfârșit, în azilul pe care un filantrop, contele Kalkreuth, i-l acordase la moșia sa de lângă Nieder-Siegesdorf, din Silesia. Acolo a închis ochii, în anul 1800, chinuitul filosof.

Atitudinea sa critică, față de K a n t, se apropia, în bună parte, de obiecțiile pe care le ridicaseră împotrivă-i R e i n h o l d și S c h u l z e. Ca cel dintâi din acești doi cugetători, M a i m o n găsea greșită separarea sensibilității de inteligență, din Critica rațiunii pure. Și ca cel de-al doilea, contesta legitimitatea aplicării, la lucrurile în sine, a categoriei apriori a cauzalității. Dar mergea, în ambele aceste direcții, mai departe decât ei. Sensibilitatea nu era, pentru el, decât stadiul prim, încă obscur, al activității cunoscătoare a minții omenești și constituia, ca atare, treapta prealabilă a inteligenței. Sensibilitatea, în adevăr, procură aparatului cunoscător al omului sensațiile, care nu sunt, la început, decât o multiplicitate amorfă de stări sufletești, pe care nimic nu le întrunește încă în unități de apercepție, adică în percepții de obiecte individuale, deosebite unele de altele și, toate împreună, de subiectul ce ia cunoștință de ele. Dar acest prim

studiu, încă obscur, al cunoașterii, e urmat de un altul, mai clar. In momentul în care formele apriori ale spațiului și timpului se aplică sensațiilor, alcătuind dintr'însele percepții de obiecte, conștiința în care se produce acest proces de unificare și ordonare, dându-și seama de condițiile și modalitățile lui, încetează de a mai fi pur sensibilă, și devine intelectuală. Sau, — cum zicea Maimon însuși, — în momentul când ne dăm seamă de « regulele » după care mintea noastră « creează » percepțiile de obiecte, — adică, în fond, obiectele percepute, — sensibilitatea noastră se transformă în inteligență. Iar despre lucrurile în sine susținea, nu numai că ele nu pot fi cauzele fenomenelor, fiindcă principiul cauzalității nu li se poate aplica, dar nici nu pot exista în afară de noi, ca ființe cunoscătoare, adică în afară de puterea noastră de cunoaștere. Un lucru nu poate exista pentru noi, ca un lucru individualizat, deosebit de celelalte, decât numai întru cât e determinat de anumite caractere distinctive, ce alcătuiesc « notele » conceptului pe care ni-l facem despre el. Iar aceste note există în conștiința noastră, adică, în ultimă analiză, în noi înșine. De unde rezultă că lucrurile în sine, întru cât presupunem că există în afară de noi, nu pot avea asemenea note. Conceptul lor nu poate indica, prin urmare, obiecte reale, ci simple ficțiuni, cum sunt « mărimile imaginare » din matematică. Despre aceste critici a zis Kant mai târziu, într'o scrisoare către Reinhold din 1794, că nu putea înțelege destul de bine ce voia Maimon, când pretindea că « ameliora » criticismul, — că nu era poate decât o încercare, a unui autor « ipercritic » de a-și face, pe socoteala acestei doctrine, o reputație personală, — și că lăsa pe seama altora grija de a-l pune la locul lui. In opera sa « Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens », autorul « ipercritic » declarase, în adevăr, că accepta partea negativă sau anti-dogmatică a criticismului, dar respingea partea lui pozitivă, ale cărei erori își propunea, pentru « perfecționarea » acestui sistem de gândire, să le înlăture.

Partea cea mai însemnată, însă, a străduințelor filosofice ale lui Maimon o constituiau ideile sale despre originea

« materiei » cunoștințelor, — idei ce pregăteau terenul pentru apariția și răspândirea idealismului absolut al lui F i c h t e. Dacă această materie nu-și avea punctul de plecare în acțiunea lucrurilor în sine asupra sensibilității, — așa cum credea K a n t, — atunci, de unde provenea și cum lua naștere ea? De unde proveneau adică și cum luau naștere sensațiile ce o alcătuiau? K a n t avea dreptate când susținea că, dacă forma cunoștințelor le este impusă de conștiința cunoscătoare, materia lor nu poate fi « dedusă » dintr'însa. Conștiința cunoscătoare o « găsește » în sine ca ceva pe care nu-l produce ea însăși, ca ceva ce-i este « dat ». Materia de care e vorba este alcătuită, în adevăr, din sensații, pe care conștiința cunoscătoare nu poate crede că le produce ea însăși, de vreme ce nu le poate avea, mai niciodată, așa cum ar voi, ci e silită să le accepte așa cum, fără voia ei, i se înfățișează. Ea nu le poate considera, prin urmare, decât ca « date ». Ca date, însă, de ce?

Aici începea, pentru cei ce nu admiteau acțiunea lucrurilor în sine, marea dificultate. J a c o b i ocolise această dificultate restabilind, pe calea credinței, existența unei realități deosebite și independente de conștiința cunoscătoare. M a i m o n a încercat, la rândul său, s'o ocolească printr'o analiză psihologică mai aprofundată, întemeiată pe teoria « micilor percepții » din filosofia lui L e i b n i z.

Acest filosof, a cărui autoritate era încă mare în lumea filosofică de pe acea vreme, din Germania, zisese, în adevăr, că credința pe care o au oamenii, în general, că nu gândesc și nu lucrează decât sub influența lumii exterioare, adică a obiectelor ce o alcătuiesc și de care iau cunoștință prin simțuri, este greșită. « O meditație mai adâncă ne învață că tot, chiar și percepțiile, . . . ne vin, cu deplină spontaneitate, din propriul nostru fond » [1]). Și nici nu s'ar putea să fie altfel, de vreme ce desfășurarea întregii activități a fiecărei monade e acordată de mai nainte, grație « armoniei prestabilite », cu aceea a activităților tuturor celorlalte monade. Determinarea fiecăruia din momentele acestei desfășurări vine astfel din

[1]) *Opere*, ed. E r d m a n n, 591 b.

lăuntrul fiecărei monade, și, pentru oameni, în general, din «propriul lor fond», cu toată aparența contrară, pe care o exploatează empirismul, atribuind determinarea în chestie acțiunii pe care o exercită lumea din afară, în experiență, asupra simțurilor omenești.

In această ipoteză, însă, se ridica, pentru L e i b n i z, întrebarea: cum se putea explica aparența de care era vorba? Și răspunsul lui era, că iluzia venea de acolo, că oamenii n'aveau conștiință de modul cum se producea, în viața lor sufletească, determinarea aceasta. Ceea ce ridica o nouă întrebare, — și anume, dacă puteau exista stări sufletești, de care oamenii n'aveau conștiință? Iar răspunsul afirmativ, la această nouă întrebare, îl întemeia Leibniz pe existența «percepțiilor insensibile» sau, cum mai zicea el însuși, în «Nouveaux essais sur l'entendement humain», pe «micile percepții». In fiece moment, — zícea el în Prefața acestei opere,— sunt în noi nenumărate percepții, pe care nu le apercepem și asupra cărora nu reflectăm, fiindcă sunt prea slabe, ca să poată deveni conștiente, sau prea amestecate unele cu altele, ca să poată fi deosebite. Când stăm bunăoară pe țărmul mării și ascultăm vuietul valurilor, ni se pare că auzim un sgomot unic. In realitate însă acel sgomot rezultă din însumarea nenumăratelor sgomote produse de fiecare val în parte, dar care sunt prea slabe ca să le putem apercepe, în mod distinct, pe fiecare, deși ele nu pot să nu existe, — ca percepții insensibile, din cauza micimii lor, — în conștiința noastră. Căci, dacă n'ar exista într'însa, n'ar putea produce efectul global, pe care îl produc, prin însumarea lor, în cuprinsul ei.

Există dar, — zice, la rândul său, M a i m o n, referindu-se la această concluzie a lui L e i b n i z, — stări sufletești care sunt ale noastre, dar de care n'avem conștiință ca atare. Din stările sufletești de acest fel face parte «materia» reprezentărilor noastre, pe care o considerăm ca fiindu-ne «dată» de ceva deosebit și independent de noi, — sau, cum zicea K a n t — de lucrurile în sine. Intru cât însă o asemenea afirmare e contradictorie, și întru cât n'avem nicidecum, din punctul de vedere al criticismului, posibilitatea să credem

în realitatea lucrurilor în sine, nu ne rămâne decât să considerăm materia reprezentărilor noastre, așa cum considerăm și forma lor, ca produsă de propria noastră conștiință. Iar credința naivă că ea ne este « dată », de ceva deosebit și independent de noi, se explică prin faptul că n'avem cunoștință de modul cum o produce conștiința noastră. Nu ne ajunge adică la cunoștință decât rezultatul puterii creatoare a conștiinței noastre, nu și mecanismul ei. De ce, nu știm. E un fapt pe care trebue să ne mărginim a-l constata. Senșațiile, care alcătuiesc « materia » percepțiilor noastre de « obiecte », reprezintă astfel ultimul grad de conștiință și ultima treaptă a cunoașterii. De acest ultim grad de conștiință, de această ultimă treaptă a cunoașterii, oricât ne-am strădui să ne apropiem, — și să le atingem, spre a le depăși, — nu putem izbuti niciodată. De aceea M a i m o n, sub influența studiilor sale matematice, numește « datul » experienței « diferențiala conștiinței » (das Gegebene ist die Differentiale des Bewusstseins). Iar la lumina acestei concepții, « lucrul în sine », care ar fi, după K a n t, izvorul « datului » experienței, devine o simplă limită a puterii noastre de cunoaștere. De această limită ne putem apropia, relativ, prin « determinări » succesive, fără s'o putem însă atinge, niciodată, așa, încât să avem conștiința ei deplină, și prin urmare cunoașterea ei desăvârșită, fără niciun rest irațional. De unde, expresia matematică de mai sus, împrumutată calculului infinitesimal.

Rolul lui M a i m o n, în mișcarea de idei pe care am trecut-o în revistă, a fost să tragă ultimele ei consecințe, pregătind terenul pentru constituirea idealismului, pe care avea să-l inaugureze F i c h t e. Așa se explica faptul că, atunci când i-a trimis, lui M a i m o n, mica sa lucrare « Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogennanten Philosophie », F i c h t e i-a mărturisit, în dedicație, « respectul său fără margini » (seine grenzenlose Achtung).

Ne rămâne să trecem acum, în capitolul următor, la studiul marei mișcări idealiste, ce începea sub asemenea auspicii.

CAP. II

# O NOUĂ METAFIZICĂ ŞI INTEMEIETORUL EI

Am văzut, în introducerea la primul volum al lucrării de față, că schimbările de direcție ce ne surprind uneori, prin radicalismul lor, în evoluția cugetării filosofice a omenirii, nu se pot explica, în mod mai satisfăcător, decât numai pornind dela structurile sufletești ale cugetătorilor, prin ale căror orientări divergente, din punct de vedere intelectual și afectiv, au ajuns a se realiza. Examinând apoi complexurile psihice care alcătuesc structurile de acest fel, am constatat că elementele lor determinante se pot împărți în două categorii. Unele sunt esențiale, întru cât nu pot lipsi niciodată, cu toate că proporțiile lor pot să varieze destul de mult, dând manifestărilor totului pe care îl compun aspecte diferite. Altele sunt accesorii, întru cât, deși nu sunt indispensabile, pot totuși, prin intervenirea lor, să influențeze acele manifestări, — modificându-le chiar, câteodată, în chip neașteptat. Printre cele dintâi am pus pornirile afective, jocul imaginației și discernământul critic. Printre cele din urmă am socotit înrâuririle pe care le au asupra oamenilor împrejurările în mijlocul cărora li se desfășură viața, precum și unele particularități, de temperament sau de caracter, care îi fac să reacționeze, față de acele împrejurări, în anumite chipuri [1]).

De unde rezultă că, spre a înțelege mai bine schimbările de direcție ale cugetării filosofice a omenirii, — atunci mai ales când ne par, prin radicalismul lor, mai uimitoare, — e neapărată nevoie să cercetăm, mai amănunțit, viața cugetă-

[1]) Mai pe larg decât în introducerea menționată, în care am stăruit mai mult asupra elementelor din prima categorie, cele din categoria a doua au fost studiate în « Geneza formelor culturii », partea întâia, cap. VIII și IX.

torilor prin ale căror concepții s'au realizat ele. Acesta e, tocmai, cazul idealismului german dela sfârșitul veacului al XVIII-lea și dela începutul celui următor. Și fiindcă cea dintâi formă pe care a luat-o această mare mișcare de idei, — cea pe care i-a dat-o F i c h t e, — a fost, poate, mai îndrăzneață decât toate cele ce i-au urmat, e neapărată nevoie să ne lămurim mai întâi asupra personalității cugetătorului care a plăsmuit-o și asupra cadrului istoric în care a apărut ea.

Ca figură filosofică, F i c h t e ridică, dinaintea celui ce se străduește să înțeleagă cum a putut ajunge să fie ceea ce a fost, o problemă interesantă, prin contrastul, în adevăr izbitor, dintre modul cum i s'a desfășurat viața și direcția în care i s'a îndreptat cugetarea. Evenimentele de căpetenie, prin urmările pe care le-au avut, — cele care, ca niște misterioase interveniri ale destinului, i-au hotărît calea pe care a urmat-o,— au stat, în viața lui, sub influența, ca să nu zicem sub stăpânirea, evidentă și indiscutabilă, a neașteptatului și neprevăzutului, adică, cu neologismul de care ne-am deprins a ne servi, în cazurile de acest fel, a hazardului. Multe din schimbările ce se produc, în mod curent, în lume se pot prevedea și, deci, aștepta. Sunt însă și unele ce nu pot intra în această categorie. Sunt anume schimbările, pe care nimeni n'ar putea să le socotească, cu ușurință, ca probabile, chiar când nu sunt nicidecum imposibile. Și de aceea, când se produc, — cum se întâmplă câteodată, — schimbările de acest fel surprind, uimesc, desorientează chiar, întru cât par a turbura desfășurarea normală a lucrurilor, impunându-i o altă direcție decât cea pe care, întru cât începuse s'o aibă, ar fi fost mai firesc s'o păstreze. Unor asemenea cazuri li se aplică neologismul de care e vorba, — și pe care e bine să-l păstrăm. Cuvântul « întâmplare » cu care am putea fi ispitiți să-l înlocuim, n'are exact același înțeles.

Hazardul însă, întru cât prin definiția lui chiar nu se poate prevedea și aștepta, exclude cu desăvârșire intenționalitatea. Ceea ce însemnează, că exclude cu desăvârșire participarea, știută și voită, la acțiunea lui, a celor ce o suferă. Când intervine adică hazardul, viața oamenilor pare a fi determinată, în mod pasiv, de puteri străine de știința și de voința lor, —

de puteri deosebite și independente de ei, care lucrează asupra lor *din afară*. Așa a fost determinată în multe privințe, dintre care unele deosebit de importante, viața lui Fichte. Iar în fața acestei constatări, a cărei confirmare o vom găsi numaidecât în biografia acestui cugetător, se ridică întrebarea, cum a putut el, care a fost parcă, la răspântiile vieții sale, o adevărată jucărie a hazardului, să considere lumea, în general, — și prin urmare și propria sa viață, — ca determinate, în mod logic și în linie dreaptă, fără hiaturi iraționale și fără zigzaguri de orientare, *din lăuntru?* Căci el credea, cum vom vedea mai departe, că « Non-Eul », — cu numele pe care îl da el lumii în general, — era un produs al « Eului », — cum îi zicea el puterii creatoare, prin gândire, a minții omenești în general. Iacă problema psihologică, dinaintea căreia ne pune contrastul la care am făcut aluzie adineaori, și pe care trebue să-l cercetăm acum mai de aproape.

## I

Iohann Gottlieb Fichte s'a născut la 19 Mai 1762, la Rammenau, în Oberlausitz, un district din Saxonia, ca fiu al unui mic meseriaș, țesător de pânzeturi. Cu mijloacele lui, mai mult decât modeste, tatăl său n'ar fi putut să-i dea niciodată cultura superioară, de care avea neapărată nevoie ca să poată deveni ceea ce a ajuns să fie. A trebuit să intervină o întâmplare cu totul rară, — atât de rară încât nimeni n'ar fi putut-o prevedea, — capabilă să-i procure o asemenea posibilitate, la care micul meseriaș din Rammenau nu s'ar fi putut gândi niciodată. Nici nu i-ar fi trecut prin minte să facă din copilul său, de om sărac, un învățat, un profesor de « școală înaltă », un filosof și un reformator, — ca intenție cel puțin, — al poporului german.

Ca copil, Fichte a avut de timpuriu, cum au mai toți copiii fără mijloace, o îndeletnicire practică, pentru care era plătit. Era, anume, păzitorul gâștelor, din satul său. Singura lui hrană sufletească, pe acea vreme, o formau predicele pe care le asculta, Dumineca, la biserica din Rammenau. Pastorul Wagner, care le ținea, părea a se fi bucurat, ca orator ecle-

siastic, de o vază deosebită, de vreme ce veneau să-l asculte, câteodată, și persoane din lumea mai bună, din împrejurimi. Cuvântările lui îl pasionau pe micul păzitor de gâște atât de mult, și le urmărea cu o atenție atât de încordată, încât le putea reproduce, apoi, foarte aproximativ, se înțelege, dar silindu-se totuși să imite, cât mai bine, tonul și gesturile « domnului pastor ». Părinții lui, și țăranii din Rammenau, credeau că aveau a face numai cu pornirea obișnuită a copiilor de a « maimuțări » pe mai marii lor. Se distrau, cel mult, câteodată, punându-l pe micul păzitor de gâște să « facă », cum ziceau ei, ca « domnul pastor ».

Cu toată vioiciunea sufletească neobișnuită, pe care o manifesta această pornire copilărească, micul F i c h t e ar fi continuat, după toate probabilitățile, să păzească gâștele din satul său, dacă n'ar fi intervenit hazardul, sub forma unui om cult, care a fost în stare să-și dea seama de ceea ce însemna, în realitate, talentul de imitație de care era vorba. Sub aparența lui naivă, se ascundea puterea, surprinzătoare la un copil incult, de a prinde serii mai lungi de idei abstracte și de a le reproduce în legăturile lor logice. Și anume, într'o Duminecă a venit la Rammenau, ca să asculte predica pastorului Wagner, un proprietar bogat din vecinătate, baronul von Miltitz. Fiindcă însă castelul său dela Siebeneichen, lângă Meissen, pe Elba, era situat la o depărtare oarecare, a sosit cu întârziere. Aflând dela țăranii ce se mai găseau încă, stând de vorbă, în poarta bisericii, că predica se isprăvise, și exprimându-și părerea de rău că n'o putuse asculta și el, unul dintr'înșii i-a recomandat, — poate în glumă, — să se adreseze păzitorului de gâște al satului, care era în stare să i-o reproducă « întocmai ». Fără să dea nicio atenție acestui sfat — ce părea mai degrabă ireverențios — baronul von Miltitz s'a dus la curtea proprietarului din localitate, von Hoffmann, unde avea să ia masa. Acolo, însă, a povestit, ca o curiozitate, ceea ce i se spusese la biserica din sat. Gazda, îndatoritoare, cum trebuia să fie, a trimis să-l caute pe Fichte, care, adus la curte, a reprodus în adevăr predica din acea zi a pastorului. Și a făcut-o cu un meșteșug, cu totul neașteptat. A început domol, citând un verset din Biblie, așa cum începuse pastorul.

A trecut apoi la desvoltarea și la aplicările lui, încălzindu-se treptat, ridicând tonul și făcând gesturi mari. A încheiat, în sfârșit, cu o peroratie, de un avânt oratoric, atât de ciudat la un copil, încât baronul von Miltitz nu și-a putut stăpâni decât cu greu râsul.

Acest acces de veselie nu l-a împiedecat, totuși, să aibă intuiția că se găsea dinaintea unui talent excepțional, care ar fi fost păcat să rămână necultivat. A cerut dar părinților lui F i c h t e să-i permită să se ocupe el de educația copilului, și, obținând autorizația lor, l-a și luat, când a plecat, cu sine. La Siebeneichen însă, fostul păzitor de gâște, care nu se intimidase când fusese vorba să reproducă predica pastorului dinaintea « domnilor » dela curtea din satul său, s'a simțit foarte încurcat, și mai ales stângaciu, când a fost vorba să ia parte la viața unei familii aristocratice. S'a pomenit deodată sfios dinaintea obiceiurilor, cu totul necunoscute pentru el, și mai ales în fața vastelor săli boltite ale castelului. Baronul von Miltitz, care era un om inteligent, și-a dat seama numaidecât că copilul nu se simțea bine în noul său mediu de viață. Pentru ca să-i înlesnească dar o viață mai potrivită pentru el și pentru ca educația lui intelectuală să poată începe mai curând, l-a trimis după câteva zile la un pastor dintr'un sat învecinat, care se bucura de o reputație deosebită pentru cunoștințele lui cu privire la limbile și literaturile clasice. Era, anume, pastorul Krebel, din satul Niederau. In casa lui fără copii, micul Fichte a găsit o îngrijire părintească și a putut învăța, destul de temeinic, latinește și grecește, — ceea ce i-a permis apoi, după o scurtă trecere pe la școala din Meissen, să intre, în 1774, la doisprezece ani, în gimnaziul din Pforta, care era vestit pe acea vreme în Germania, purtând numele pompos de « Fürstenschule für Gelehrte », — școală princiară pentru învățați. Intr'însa, fostul păzitor de gâște din satul Rammenau s'a pregătit, și el, ca să ajungă un învățat, și din 1780 înainte, a trecut la Universitatea din Jena, ca să studieze teologia.

Acolo însă au început pe neașteptate dificultățile. Baronul von Miltitz, care îl întreținuse opt ani, — doi la pastorul Krebel din Niederau și șase la gimnaziul din Pforta, — a

murit, iar moștenitorii săi refuzau să trimită mai departe tânărului teolog sumele necesare. Fichte a trebuit atunci, întru cât familia sa nu-l putea ajuta cu nimic, să se întrețină singur, dând lecții particulare. Aceasta însă i-a îngreuiat mult studiile și, în timp de patru ani, n'a putut decât să urmeze, mai mult sau mai puțin regulat, cursurile facultății de teologie. Să-și pregătească și examenul de absolvire, ca să poată intra apoi în rândurile clerului, n'a mai avut timp. Mai mult încă, ne mai găsind ușor lecții particulare la Jena chiar, Fichte a fost silit, în al cincilea an al stagiului său universitar, să primească situația de « Hauslehrer », de dascăl de casă, în familii care locuiau la țară, ceea ce îi îngreuia considerabil, cu dificultățile comunicațiilor de pe acea vreme, legăturile cu facultatea de teologie și cu biblioteca ei. In această nouă situație a mai rămas Fichte încă patru ani, până în 1788. Când a împlinit însă 26 de ani, o reacțiune sufletească violentă l-a silit să încerce, cu orice preț, să-i pună capăt. S'a întors dar la Jena, hotărît să-și treacă, neapărat, examenul de absolvire. Din nefericire, până să-și isprăvească pregătirea, și-a isprăvit puținele mijloace materiale pe care le putuse strânge. S'a adresat atunci consistoriului bisericesc din Saxonia, cerându-i un mic ajutor. Şi, spre marea lui mirare, a fost refuzat. Lucrul era în adevăr surprinzător, fiindcă ajutoarele de acest fel se acordau în mod curent și cu destulă ușurință, așa numiților « candidați în teologie ». El însă, întru cât întârziase atât de mult să-și încheie studiile universitare, nu mai inspira consistoriului destulă încredere.

Acest refuz a constituit a doua intervenire a întâmplării, sau, mai exact, a hazardului, în viața lui Fichte. Dacă ajutorul pe care îl ceruse i-ar fi fost acordat, nu mai încape îndoială, că, conștiincios cum era, și-ar fi trecut examenul de absolvire și ar fi intrat în rândurile clerului, — s'ar fi instalat adică în vreun sat oarecare din Germania, unde s'ar fi mărginit să țină, ca pastor, predici frumoase, ca acelea ale lui Wagner din Rammenau. Intru cât însă ajutorul i-a fost refuzat Fichte a fost silit să lupte mai departe cu greutățile vieții, trăind din expediente, care, ceva mai târziu, i-au schimbat cu totul, și pe neașteptate, orientarea.

La epoca de care e vorba, din istoria vieții lui F i c h t e, situația lui era, în adevăr, disperată. La 18 Mai 1788, deprimarea lui sufletească apărea, adâncă, aproape iremediabilă, în cuvintele, pe care le scria în jurnalul său: « Prezentul nu-mi mai poate da nimic, iar dela viitor nu mai pot aștepta nimic »... Aceste cuvinte păreau a trăda chiar intenții tragice, care, din fericire, nu s'au realizat. Hazardul l-a ajutat din nou, scoțându-i înainte pe Felix Weisse, — un poet, prețuit pe atunci, dar uitat astăzi, — cu care făcuse cunoștință din întâmplare. Acesta căuta un « Hauslehrer » pentru o familie din Zürich, — a patronului unui hotel în care petrecuse el câtva timp și care îi dase această însărcinare. L-a întrebat dar pe F i c h t e dacă nu era dispus să primească un asemenea post. Strâns de nevoi, dorind în același timp să cunoască Elveția, — sau poate și să scape de Germania, în care i se părea că nu mai putea trăi, — tânărul teolog neisprăvit l-a acceptat. A plecat pe jos, fiindcă n'avea bani de drum, și a intrat în familia Ott, ca o corabie ce scapă de furtună, intrând într'un port oarecare, cel dintâi în care se poate adăposti...

Dar nu e menirea corăbiilor să stea veșnic în porturi, oricât ar fi de liniștite și de confortabile. F i c h t e n'a stat nici el în familia elvețiană, în care găsise, altfel, o viață tihnită, decât doi ani. Unele conflicte, de natură pedagogică, cu părinții elevilor săi, l-au silit să plece. Nu s'a mai întors însă la Jena, ci s'a dus la Lipsca. Orașul era, acolo, mai mare, mai bogat, fiindcă era un centru comercial cunoscut, și îi oferea prin urmare mai multe posibilități de viață, de vreme ce trebuia să-și caute din nou întreținerea, dând lecții particulare. Când a anunțat însă, la Universitatea de acolo, că se oferea să dea asemenea lecții, cel dintâi care i s'a prezentat a fost un student în filosofie, care i-a cerut să-i explice, *privatim*, filosofia « cea nouă ». Filosofia cea nouă era filosofia lui K a n t ale cărui opere fundamentale începuseră să apară de câtiva ani de abia. Situația « candidatului » în teologie, care nu se ocupase prea mult de filosofie și care, în orice caz, nu citise operele lui K a n t, era deosebit de grea. Dar cum zicea proverbul german, N o t k e n n t k e i n G e b o t. Nevoia în care se găsea nu se putea împiedeca de o ase-

menea dificultate. Fichte s'a apucat dar să studieze Critica rațiunii pure, care apăruse ceva mai de mult, și apoi Critica rațiunii practice, care era ultima noutate. Iar rezultatul a fost, că s'a văzut cuprins, cu totul pe neașteptate, de un entusiasm indescriptibil. Filosofia lui Kant a devenit pentru el o revelație, care, înfățișându-i într'o altă lumină calea vieții, i-a orientat-o într'o altă direcție. Atunci, anume, a luat el hotărîrea să renunțe la teologie, — și, firește, la cariera eclesiastică, — spre a se consacra în întregime filosofiei.

Așa a intervenit, încă odată, hazardul în evoluția sufletească a lui Fichte, sub forma studentului care îi ceruse să-i explice pe Kant. Fără această cerere neașteptată, Fichte nu i-ar fi cetit poate operele, cel puțin nu atunci, când vieața lui nu-și luase încă forma ei definitivă și-și mai putea încă schimba orientarea.

Spre a înlesni, par'că, această schimbare și a o fixa, o altă intervenție, de aceeași natură, dar și mai caracteristică încă, s'a produs în cursul anilor următori. In 1791, Fichte fusese angajat ca *Hauslehrer* într'o familie aristocratică din Varșovia. Ca și la Zürich însă, a intrat, și acolo, în conflict cu părinții elevilor săi, cărora voia să le impună, cu orice preț, principii pedagogice proprii, cu totul personale. Fiind repede concediat, și trebuind să se întoarcă în Germania, Fichte a căutat să profite, cel puțin, de apropierea — relativă — la care se găsea de Königsberg, ca să se ducă să-l vadă pe Kant. In 1791 însă, filosoful avea 67 de ani, și, fie că era obosit, fie că voia să-și economisească timpul, mai scump la bătrânețe ca ori și când, l-a primit pe tânărul candidat în teologie ca pe un necunoscut de care simțea nevoia să scape cât mai repede. Fichte însuși a notat în jurnalul său că vizita pe care i-o făcuse lui Kant fusese foarte puțin satisfăcătoare; fusese anume, destul de rece și, mai ales, foarte scurtă. Ca să-l intereseze dar și să se poată astfel apropia de filosoful pe care îl prețuia atât de mult, tânărul pribeag a mai rămas câteva săptămâni la Königsberg și a scris o lucrare, intitulată «Versuch einer Kritik aller Offenbarung», pe care s'a grăbit să i-o trimită.

Kant a citit-o cu bunăvoință, a găsit-o vrednică de luare aminte, și, ca să poată vorbi mai pe îndelete cu autorul, l-a poftit la masă. Era de altfel un obiceiu pe care îl luase bătrânul filosof de câtva timp, și anume de când ajunsese să fie, și el, mai înlesnit. Fie pentru ca să-și cruțe timpul de lucru și să nu sacrifice nimic dintr'însul pentru cei ce voiau să-l viziteze, fie pentrucă, ocupat cum era toată ziua, nu voia să se mai gândească, și când mânca, la lucrările sale, Kant invita, aproape zilnic, pe câte cineva la masă. Ceea ce făcea însă ciudat acest obiceiu, altfel firesc, era că invitații lui erau de cele mai multe ori, nu oameni de știință sau filosofi, ci oameni de afaceri, mai ales negustori. Iar explicarea, pe care o da el însuși câteodată, era că aceștia din urmă, trebuind să călătorească mult, pentru treburile lor, aveau totdeauna lucruri interesante de povestit. Kant, care nu călătorise niciodată, era încântat să asculte, dela alții, descrierile locurilor necunoscute, de care trebuia să se ocupe uneori în cursurile sale de geografie fizică. Am văzut în adevăr, în volumul precedent, când i-am examinat activitatea, că ținea câteodată, la Universitatea din Königsberg, și cursuri de acest fel.

Fichte a fost dar poftit, și el, la masă. Kant l-a primit de astă dată cu mai multă bunăvoință, i-a lăudat lucrarea și l-a îndemnat să stăruiască pe calea, pe care o apucase. Această încurajare a avut, apoi, un efect neașteptat. Intru cât întârziase la Königsberg, pentru ca să scrie lucrarea în chestie și să-i lase lui Kant timpul s'o cetească, Fichte își cheltuise toți banii. S'a adresat dar, printr'o scrisoare, filosofului, cerându-i un ajutor. Kant i-a răspuns că, pentru moment, nu era în măsură s'o facă, dar că, spre a nu-l întârzia, avea să-i propună librarului său, Hartung, să-i ia în editură lucrarea, plătindu-i, asupră-i, un avans. Ceea ce s'a și făcut. Iar doi pastori din localitate, Borowski și Schulz, cu care Fichte făcuse cunoștință, s'au ocupat să-i găsească un post de *Hauslehrer*, și i l-au găsit în familia Contelui Krokow, care locuia în castelul său de lângă Danzig.

Cu prilejul tipăririi, în 1792, a lucrării sale, s'a produs o nouă intervenire a hazardului, care a contribuit poate mai mult decât toate celelalte, să dea vieții tânărului, — ce rătă-

cea încă, fără țintă fixă, nu numai în lumea fizică, ci și în cea intelectuală, — odată cu stabilitatea, și o formă definitivă. Lucrarea lui F i c h t e a apărut fără nume de autor. Biografii săi, relevând acest fapt, îl explică de obiceiu printr'o scăpare din vedere a tipografului. Explicarea lor nu pare însă admisibilă. Nu mai încape îndoială că greșeli de tipar se fac destule. Dar, de regulă, se și corectează. Asemenea greșeli se fac, apoi, mai mult în text. Nu s'a pomenit, în orice caz, niciodată, să rămână fără îndreptare o greșeală de tipar atât de gravă ca aceea de a nu se pune pe coperta unei cărți numele autorului ei. Faptul de care e vorba trebuia să aibă dar o altă explicare.

E mai probabil că librarul Hartung tipărise lucrarea lui F i c h t e numai fiindcă i-o ceruse K a n t, pe care nu putea să-l refuze. Fiindcă însă nu avea prea multă încredere în valoarea filosofică a unui simplu « candidat în teologie », s'a temut ca nu cumva, punându-i numele, cu totul necunoscut, pe copertă, să condamne prin aceasta el însuși cartea, pe care o tipărise, să nu fie cumpărată de nimeni. S'ar fi putut întâmpla, în adevăr, ca lumea filosofică din Germania să creadă că n'avea nimic de învățat dela un simplu teolog cu studiile neisprăvite. E astfel nu numai posibil, dar e și probabil, că omisiunea de care e vorba n'a fost involuntară.

Ceea ce a urmat, a constituit un eveniment cu totul neașteptat. Intru cât în publicația lui F i c h t e se aplicau principiile din Critica rațiunii pure, ba chiar se utilizau și unele idei din Critica rațiunii practice, unii din cititorii ei au crezut că lucrarea era a lui K a n t însuși, dela care se aștepta tocmai, o filosofie a religiei, — acea « Religie în limitele rațiunii » care n'avea să apară decât în 1793. Odată pus în circulație, svonul acesta s'a răspândit destul de repede, — și lumea, care se înclina cu respect dinaintea filosofului dela Königsberg, chiar când nu-i admitea părerile, a făcut cărții ce i se atribuia o primire mai mult decât bună. Mulți văzuseră într'însa lucrarea așteptată, ce trebuia să constitue aplicarea principiilor criticismului la filosofia religiei, — și și-au închipuit că publicarea ei anonimă era numai o rezervă firească a autorului, care mai avusese dificultăți cu

autoritățile, din cauza unor păreri ale sale de aceeași natură. O dovadă suplimentară a acestei presupuneri ar putea să fie faptul că omisiunea numelui n'a fost singura, de care s'a făcut vinovat editorul lucrării lui Fichte. S'a omis de asemenea, în întregime, prefața, în care autorul lucrării cerea indulgența cetitorilor, prezentându-li-se el însuși, ca un simplu « începător » în ale filosofiei.

Kant s'a simțit atunci dator să restabilească adevărul, și a publicat o notiță în revista *Allgemeine Litteraturzeitung* din Jena, arătând că adevăratul autor al lucrării în discuție era « candidatul în teologie Fichte », la formarea ideilor căruia nu contribuise, el însuși, cu nimic, așa încât meritul îi rămânea, întreg, « iscusitului tânăr ».

Fichte a avut astfel norocul neașteptat să fie confundat cu cel mai însemnat din filosofii timpului și să recolteze laudele ce, din greșeală, i se aduseseră. Ajungând astfel să fie cunoscut pe o cale la care nu s'ar fi putut gândi niciodată, tânărul nehotărît de până atunci s'a văzut întărit, în ultima sa orientare, către filosofie. Iar împrejurările i-au permis, în scurtă vreme, să-și facă, pe această cale nouă, și o carieră. Grație reputației pe care i-o făcuse declarația lui Kant, lucrarea sa a fost cetită cu și mai multă curiozitate, așa încât o a doua ediție a devenit necesară, după un an numai, și a apărut în 1793, sub numele lui. Alte două lucrări, de filosofie politică, pe care le-a publicat, în același an, la Zürich, și asupra cărora vom reveni mai departe, au alimentat atmosfera de simpatie ce se formase în jurul numelui său, și, în primăvara anului 1794, Fichte a fost chemat să ia, la Universitatea din Jena, locul lui Reinhold, care trecuse la Universitatea din Kiel.

Ca profesor, Fichte și-a început cursul, în Mai 1794, Iar ca « program » al cursului său, a tipărit o mică lucrare întitulată « Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogennanten Philosophie ». In această lucrare a apărut pentru prima oară ideea, pe care am relevat-o la început, întru cât da întregii sale activități filosofice un aspect enigmatic. El susținea anume, într'însa, că lumea, în general, este o creație a conștiinței care o gândește, adică, în definitiv, a activității spirituale ce se desfășură, în condițiile pe care le vom

vedea mai departe, în mintea omenească individuală. De unde părea să rezulte că conștiința fiecărui om trebuia să aibă o incontestabilă influență asupra lumii exterioare, determinându-i nu numai aspectul, ci și ordinea evenimentelor. Și întrebarea ce se ridică dinainte-ne este, cum am zis, pe ce căi a putut ajunge un cugetător a cărui vieață fusese, atât de vizibil, determinată, în momentele ei cele mai importante, *din afară*, la credința că, dimpotrivă, totul pornește, în lume, *din lăuntru*. Ca să putem găsi un răspuns, la această întrebare, trebue să reluăm studiul vieții lui F i c h t e, și să ne străduim a descoperi, în desfășurarea ei, după acțiunea împrejurărilor externe sau obiective, pe care le-am trecut în revistă, influența, mai importantă poate, a factorilor interni sau subiectivi.

## II

In acest scop, trebue să aruncăm mai întâi o privire asupra particularităților sufletești, pe care le moștenise filosoful dela părinții săi. Fără a încerca să facem portretele psihologice complete ale acestor ascendenți, — ceea ce nici n'ar fi cu putință, în lipsa unor date mai amănunțite și mai sigure, — să ne mărginim a releva unele din trăsurile lor de caracter, așa cum s'au păstrat în amintirea celor ce i-au cunoscut mai de aproape.

Christian Fichte, tatăl filosofului, era un descendent, în a patra generație, al unui soldat, suedez sau norvegian, din armata lui Gustav Adolf, care, după bătălia dela Lützen, rămăsese în Germania. Ceea ce îl distingea, ca om, era o probitate ostentativă și rigidă, susținută de o voință îndărătnică. O asemenea structură sufletească face, de obiceiu, pe cei ce o au, să se creadă, mai mult sau mai puțin, independenți de lumea în care trăiesc. Li se pare, în adevăr, că au puterea să nu se plece la tot ce vrea să le impună ea, — la compromisurile bunăoară la care îi împinge uneori. Iar această independență lua, la Christian Fichte, un aspect cu atât mai impresionant, cu cât situația lui materială era din cele mai modeste. El nu era de cât un simplu lucrător manual, un țesător care,

multă vreme, fusese în slujba altuia. Cu conștiința independenței sale se asocia dar, la el, și un oare care simțimânt de mândrie. Un asemenea sentiment, izvorînd din conștiința unei superiorități, — numai închipuite, poate, dar care, în orice caz, îi depășea situația reală, — l-a făcut să aspire, el, un simplu muncitor în slujba altuia, la mâna fiicei patronului său Schurich, fabricantul de pânzeturi din Pulsnitz, în atelierele căruia lucra. Iar rigiditatea aspră, chiar și în familie, a purtării sale, — despre care vom avea o dovadă ceva mai jos, când vom aminti două întâmplări din prima copilărie a fiului său, — părea a trăda, la el, o rămășiță întârziată din firea aprigă a Wiking-ilor de odinioară.

Maria Dorothea, născută Schurich, mama filosofului, ieșise dintr'o familie saxonă de o condiție socială mai bună. Tatăl ei, bătrânul Schurich, fusese fabricant de pânzeturi la Pulsnitz, unde, prin situația sa de patron al unor ateliere cu mai mulți lucrători, se număra printre fruntașii orașului. Fiica lui se putuse astfel bucura de o educație mai îngrijită, și se deprinsese să trăiască într'un mediu urban, de un nivel ceva mai ridicat. Când a fost dar nevoită, — din cauză, poate, că afacerile familiei nu mergeau tocmai bine, — să se mărite cu unul din lucrătorii tatălui ei, era firesc să nu se creadă prea fericită. Cu atât mai mult, că bătrânul Schurich nu-i încuviințase căsătoria cu Christian Fichte decât cu condiția ca acesta să nu-și practice meseria de țesător în orașul Pulsnitz. Fiica lui s'a văzut astfel silită să trăiască în satul Rammenau, de unde era bărbatul ei și unde acesta, spre a-și respecta angajamentul luat, crezuse că trebuia să se retragă. Iar rezultatul a fost că, socotindu-se superioară mediului rural în care căzuse, caracterul ei a suferit modificări, pe care i le înlesneau poate unele predispoziții ereditare. Exilul ei părea, în adevăr, a fi avut la origine orgoliul părintesc, ce nu suferea să vadă zilnic dinainte-i « mesalianța » la care se coborîse... Maria-Dorothea a devenit astfel, în nouile ei condiții de vieață, imperioasă și autoritară, căutând să-și impună, cu orice preț, prejudecățile ei orășenești și, în general, părerile ei, care își închipuia că nu puteau fi, în toate cazurile, decât bune. Tendința ei de a domina se asocia, adică, cu o supra-prețuire

a ființei sale proprii, sau, cu alte cuvinte, cu un orgoliu, ce nu-și da nicidecum osteneala, fiindcă nu simțea nicidecum nevoia, să se ascundă.

Micul Iohann Gottlieb îi moștenise, după părerea intimilor familiei, caracterul închipuit și impulsiv [1]). Se deosebise bunăoară, dela început, de copiii din sat, de aceeași vârstă cu el, fiindcă nu-i plăcea să se joace cu ei. In schimb, răsfoia adesea, înainte chiar de a fi învățat să citească, broșurile de literatură populară din casa părintească; iar când, cu ajutorul tatălui său, care i-a dat primele lecții, a prins acest meșteșug, nu se mai despărțea de ele. Unele îl pasionau chiar atât de mult, încât uita, de dragul lor, să-și mai îndeplinească celelalte datorii, ce-i erau impuse. Tatăl său ținea să-i completeze învățătura elementară cu scrisul și socotitul, obligându-l în același timp să se deprindă cu mânuirea uneltelor de tors și țesut. O cărticică însă, cu povestea lui Siegfried « cel cu coarne », — una din formele, atât de numeroase, pe care le-a luat în folklorul german legenda acestui erou din « Cântecul Niebelungilor », — l-a absorbit odată atât de mult încât, nemulțumit că nu mai făcuse în acea zi nimic altceva, bătrânul Fichte i-a tras o mică bătaie. Copilul n'a plâns, nici nu s'a plâns mamei sale, la care își căuta de obiceiu mângâierea, dar nu s'a lăsat până n'a găsit cărticica, pe care tatăl său i-o luase și o ascunsese. Iar când a pus mâna pe ea, în loc s'o citească mai departe, a aruncat-o, înfuriat, în râul ce trecea prin sat. Ceea ce a avut ca urmare că bătrânul Fichte, care era foarte econom, aflând de această pagubă pe care o suferise « biblioteca » sa, și indignat de faptul că băiatul dispusese de un lucru ce nu-i aparținea, i-a mai tras o bătaie, mai bună decât cea precedentă. Ba chiar, ca să-l pedepsească în mod mai simțit, l-a pus să păzească gâștele satului, ca să-i arate care-i putea fi viitorul, dacă nu se cuminția.

In această situație, singura lui hrană sufletească o formau, cum am văzut, predicile pastorului Wagner, și singura lui distracție era, cum am văzut de asemenea, să caute a-l imita

[1]) Ii semăna, de altfel, și ca fizic; avea statura și trăsurile feței ca ale ei, nu ca ale tatălui; iar asemănarea era « izbitoare » (auffallend). Cf. M. Weinhold, Achtundvierzig Briefe von I. G. Fichte und seinen Verwandten, p. 48.

cât mai bine. Să-l imite, nu spre a-l ridiculiza, cum fac atâția copii cu mai marii lor, — cu profesorii lor mai ales, — ci închipuindu-și că se punea, prin aceasta, pe același plan cu el, în perspectiva viitorului cel puțin, în care își proiecta idealul de viață. Când a fost luat, apoi, de baronul von M i l t i t z, în castelul său dela Siebeneichen, am zis că nu s'a simțit bine. In indispoziția lui intra, după toate probabilitățile, ca element psihologic de căpetenie, umilința pe care i-o impunea sentimentul unei mari inferiorități, față de formele de viață, mult mai rafinate, ale lumii aristocratice în care pătrunsese pe neașteptate, fără nicio pregătire prealabilă. In școala «princiară» dela Pforta, apoi, nu s'a simțit bine din cauza sistemului, ce-i mărginea libertatea mișcărilor, al «monitorilor» de clasă și al «tovarășilor» de celulă. Acest sistem se intemeia pe ideea, — ce nu era poate greșită, în sine, — că copiii trebuiau ținuți sub o supraveghere permanentă, — în clase, sub aceea a «monitorilor», în celulele în care locuiau, sub aceea a câte unui «tovarăș». Cei dintâi se alegeau dintre elevii cei mai buni, mai ales la purtare, din clasele respective; cei din urmă dintre cei mai mari, ca vârstă; în fiecare celulă, din cei doi tovarăși de locuință, unul trebuia să fie mai mare și purta numele de «Obergeselle». Această modalitate «celulară» a găzduirii elevilor se datora faptului că școala era instalată în localul unei vechi mănăstiri, în care nu existau dormitoare comune. Iar în virtutea sarcinii de supraveghetor, ce i se încredința, fiecare «Obergeselle» avea, asupra tovarășului mai mic de locuință, unele drepturi, de care, nu arareori, abuza, cu egoismul și, câteodată, cu răutatea inconștientă a copiilor.

F i c h t e nu se putea împăca cu acest sistem, care îl făcea să sufere, și, impulsiv cum era, a luat, la repezeală, hotărîrea să fugă. Amintirea libertății, de care se bucurase în satul său, precum și citirea aventurilor lui Robinson Crusoe, în prelucrarea lui C a m p e, care se bucura pe atunci de un mare succes în Germania, îi excitaseră atât de mult nevoia nativă de independență încât, părăsind școala pe furiș, a plecat, într'o noapte, în lume. Pe drumul spre Hamburg, însă, pe care îl luase fiindcă voia să treacă, de acolo, în America, a început a se gândi la mâhnirea pe care avea s'o pricinuiască părinților

săi, și l-a cuprins teama că n'avea să-i mai vadă, poate, niciodată; nici pe ei, nici locurile unde copilărise. S'a căit dar de ceea ce făcuse, și, cu aceeași repezeală, a luat hotărîrea să se întoarcă îndărăt, la școală. Drept consolare, pentru nemulțumirile pe care le avusese, și-a propus să se răzbune altfel împotriva celor ce-l asupriseră până atunci, — și anume, printr'o silință deosebită la învățătură și printr'o bună purtare excepțională, care să-i permită a se ridica deasupra lor. Iar mărturisirea deschisă a frământărilor sale sufletești, făcută cu retorica naivă care îl cucerise pe baronul von Miltitz, l-a interesat atât de mult pe directorul școalei, care îl chemase la judecată, încât l-a scutit de orice pedeapsă, cu condiția să se țină de cuvânt.

Condiția aceasta a respectat-o Fichte numai în parte. La învățătură și-a dat, în adevăr, toată osteneala. In ceea ce privea purtarea, însă, și-a luat unele libertăți. Nevoia sa nativă de independență l-a făcut să citească, pe ascuns, unele noutăți literare ce erau interzise în școala dela Pforta. Printre ele, mai mult ca orice l-au interesat satirele pe care le publica pe atunci Lessing, cu o vervă neîntrecută, în contra pastorului Melchior Goetze, din Hamburg, — un reprezentant tipic al pedantismului dogmatic și al intoleranței eclesiastice de pe acea vreme.

Sub influența lecturilor de acest fel, când s'a înscris la facultatea de teologie din Jena, Fichte era stăpânit de o nevoie infinită de independență și de liberă cercetare a adevărului. Aceste aspirații ale sale s'au lovit însă de unele din dogmele religioase, — ca aceea a providenței sau ca aceea a predestinației, — și de inevitabilele lor consecințe fataliste. Cum se puteau împăca dorințele sale fierbinți de independență și de libertate cu determinismul riguros ce părea a stăpâni lumea, după aceste concepții?

O potolire provizorie a sbuciumului său sufletesc i-a adus filosofia lui Spinoza. Intru cât problemele morale ocupau un loc de căpetenie în învățământul teologic, Etica lui Spinoza, nu lipsea din cadrul acestui învățământ, deși era studiată numai cu intenții critice. Pe Fichte însă l-a interesat în deosebi ideea, că activitatea fiecărui om era determinată, e

drept, — după Spinoza, — de legile substanței unice a lumii, dar era determinată numai ca parte constitutivă a desfășurării « modurilor » ei. In ipoteza dar că substanța unică a lumii era divină, omul era determinat ca parte a divinității, ceea ce îl putea consola într'o măsură oarecare. Mândria nativă a lui Fichte găsea, în orice caz, o satisfacție provizorie, în această concepție. Dar ea țintea, cum vom vedea mai departe, mult mai sus. Ea țintea, anume, la o inversiune totală a determinismului cosmic, care avea să culmineze în ideea că, departe de a fi determinat de lume, spiritul omului, ca promotor al întregei lui activități, determina el însuși lumea, creând-o în întregime.

Până la această formă ideală însă, nevoia nativă a lui Fichte de a determina el, lumea, a luat formele practice pe care le-am văzut. El căuta, anume, să-și impună, pretutindeni, ideile. Cele dintâi încercări le-a făcut, căutând, ca *Hauslehrer*, să impună familiilor, în care lucra, principiile sale pedagogice. La Zürich, familia Ott i-a suportat, doi ani întregi, tirania didactică, ce mergea până acolo, încât, alături de catalogul copiilor, dictatorul pedagogic al casei ținea și un catalog al părinților, în care însemna zilnic abaterile dela regulile, pe care li le prescrisese. După doi ani însă, oamenii s'au plictisit de strășnicia lui Fichte și l-au concediat. Iar la Varșovia, în familia contelui Plater, conflictul s'a produs dela început. Contesa Plater, care se ocupa foarte de aproape de educația copiilor, și căreia Fichte voia să-i impună de asemenea principiile sale, a refuzat formal să le accepte și pedagogul intransigent a trebuit să plece imediat.

Când a fost numit profesor la universitatea din Jena, această particularitate a caracterului său a luat proporții mai mari și o formă, care a dus, iarăși, la conflicte serioase. Fichte voia să reformeze totul, după ideile sale, — dela concepția teoretică a filosofiei până la vieața practică a studenților. De cea dintâi din aceste reforme ne vom ocupa ceva mai departe, când îi vom studia sistemul filosofic. Să aruncăm, acum, o privire asupra celei din urmă. Studenții germani păstrau încă, pe atunci, împărțirea medievală în grupări, după regiunea din care veneau sau după alte norme, — gru-

părĭ ce purtau numele de «ordine». Deși se asemănau, prin acest nume, cu «ordinele» călugărești, acelea ale studenților n'aveau, altfel, nimic comun cu ele. Regula lor era cea pe care o exprima cunoscutul cântec studențesc, ce începea cu cuvintele: *Gaudeamus igitur, Juvenes dum sumus!* Și fiindcă în această direcție se mergea uneori, sau chiar adesea, prea departe, F i c h t e voia să reformeze moravurile studenților săi. In care scop, a voit să le țină un curs special de educație, în fiecare Duminecă, dimineața. Intru cât însă orele în care trebuia să se țină acel curs coincideau cu cele în care aveau loc serviciile religioase la bisericile din oraș, autoritățile eclesiastice au protestat în contra profesorului care împiedeca pe studenți să-și îndeplinească datoriile creștinești. F i c h t e, care ar fi putut, foarte ușor, să-și schimbe orele, dar care n'avea obiceiul să cedeze, le-a răspuns cu mândrie, că și cursul său era un fel de serviciu divin, întru cât urmărea să facă mai buni pe tinerii care îl ascultau. Mai neplăcut pentru el a fost, totuși, faptul că tinerii aceia au protestat de asemenea, deși pentru alte motive decât cele invocate de autoritățile eclesiastice. Studenții nu admiteau ca noul profesor să le «strice» vechile lor obiceiuri, și i-au făcut o manifestație ostilă, spărgându-i geamurile, în noaptea anului nou 1795. Alte manifestații analoge au urmat apoi, care l-au silit să-și suspende cursul, în semestrul de vară al aceluiași an, și să se retragă, până la potolirea studenților, în satul Ossmanstedt, de lângă Weimar.

Mai grav, prin consecințele pe care le-a avut, a fost conflictul cu guvernul din Weimar, în chestia «ateismului» pe care i l-au imputat lui F i c h t e unii din adversarii săi. El publicase, în 1798, în «Das philosophische Journal» din Jena, un studiu întitulalt «Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung», în care identifica noțiunea de Dumnezeu cu noțiunea de ordine morală a lumii. De unde părea să rezulte că, întru cât ordinea morală a lumii era încă departe de a se fi realizat, în întregime, Dumnezeu era încă în devenire. Și întru cât realizarea deplină a ordinei morale a lumii rămânea în sarcina oamenilor, ei deveneau, prin aceasta, creatori ai divinității. Această concepție a părut inadmisibilă și a

fost combătută cu violență într'o broșură anonimă, întitulată « Sendschreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus ». F o r b e r g, împotriva căruia se îndreptau de asemenea criticile din broșura cu acest titlu, era un tânăr coleg dela universitatea din Jena, al lui F i c h t e, adept al filosofiei sale, și care publicase de asemenea, în « Das philosophische Journal » un articol, întitulat « Die Entwickelung des Begriffs der Religion », cuprinzând idei analoage.

Lucrurile au luat o întorsătură gravă atunci când guvernul saxon a confiscat, la Universitățile din Leipzig și Wittenberg, care se găseau sub autoritatea sa, numerele respective din « Jurnalul filosofic », a interzis primirea lui mai departe, și a cerut guvernului din Weimar, de care ținea Universitatea din Jena, să tragă la răspundere pe autorii articolelor încriminate, amenințând că, altfel, avea să oprească pe tinerii din Saxonia de a mai urma cursurile acelei Universități. Silit astfel să intervină, guvernul din Weimar, ca să nu-și desmintă liberalismul, s'ar fi mulțumit să trimită celor acuzați de ateism un simplu avertisment. Când a aflat însă de acest proiect, F i c h t e, orgolios și impulsiv cum era, s'a grăbit să trimită «consilierului secret» Voigt o scrisoare, prevenindu-l că n'ar fi putut accepta un avertisment fără să-și înainteze demisia. In fața unei asemenea amenințări, guvernul din Weinar a crezut că nu putea face altfel decât să-i trimită avertismentul plănuit, adăugând în același timp că luase act de declarația pe care o făcuse profesorul vizat și că, în consecință, îi primea demisia.

După patru ani, numai, de liniște relativă, au început atunci din nou, pentru F i c h t e, greutățile penibile ale unei vieți nesigure și rătăcitoare. Crezând că ar fi putut găsi un sprijin la prințul de Schwarzburg-Rudolstadt, care îi arătase mai înainte o bunăvoință deosebită, profesorul concediat, care trebuia să plece din Jena, i-a solicitat un adăpost pe teritoriul său, dar a fost refuzat, întru cât, bănuit fiind de ateism, era considerat ca primejdios. Fichte s'a dus atunci, fără să mai întrebe nimic, la Berlin. Acolo însă, sosirea sa, fiind semnalată guvernului, a fost pusă în discuție într'un consiliu al miniștrilor, care au hotărît să ia, în această privință, părerea regelui.

La raportul verbal ce i s'a făcut, Friedrich-Wilhelm al III-lea a răspuns că dacă, după cum reieșea din informațiile ce se luaseră, F i c h t e era un om liniștit, care nu punea în primejdie ordinea publică, nici n'avea legături suspecte, i se putea îngădui să locuiască în țară; iar dacă era încurcat în vreun diferend cu Dumnezeu, era mai potrivit să i se lase lui Dumnezeu, care știa mai bine ce avea de făcut, grija să descurce lucrurile...

De abia în 1805 a putut obține F i c h t e, dela guvernul din Berlin, o nouă sarcină didactică: aceea de profesor la Universitatea prusiană din Erlangen. Dar în 1806 a izbucnit războiul, și a trebuit să se întoarcă la Berlin, de unde, după victoria Francezilor la Jena, și în fața înaintării lor asupra capitalei, s'a refugiat la Königsberg. A ținut și la Universitatea de acolo un curs, în iarna 1806—1807. După bătălia dela Friedland însă, Francezii se apropiau de Königsberg. F i c h t e s'a dus atunci la Memel și de acolo la Kopenhaga. In sfârșit în toamna 1807, ne mai putând suporta despărțirea de ai săi, care se găseau la Berlin, s'a întors în capitala prusiană, ocupată încă de trupele franceze.

Atunci a început în viața lui F i c h t e o perioadă, în care a putut desfășura o formă de activitate, ce se acorda mai bine cu tendințele dominante ale temperamentului și caracterului său. Nicăieri, mai mult ca în Prusia învinsă de Napoleon și înjumătățită de pacea dela Tilsit, nu era atât de făcut, atât de îndreptat, atât de reformat. F i c h t e a conceput dar un plan măreț de reformă morală a națiunii germane, plan pe care a îndrăsnit să-l desfășure într'o serie de conferințe în localul Academiei din Berlin, în iarna 1807—1808. Și fiindcă Francezii împușcaseră la Nüremberg un librar, Palm, care pusese în circulație broșuri sedițioase, filosoful zicea, într'o scrisoare către Beyme, dela 2 Ianuarie 1808, că era gata să-i împărtășească soarta, jertfindu-se fără părere de rău pentru scopul ideal pe care îl urmărea. Ceea ce l-a pus însă la adăpost de orice urmărire, a fost faptul că conferințele sale erau publice și, întru cât se tipăreau imediat, orice denaturare a lor, printr'o colportare verbală, devenea imposibilă. Ele au format volumul celebru, întitulat « Reden an die deutsche Nation ».

Pentru realizarea reformei preconizate de Fichte, de regenerare a națiunii germane printr'o educație nouă, care să țintească în primul rând la desvoltarea conștiinței morale, la formarea unei voințe robuste, capabile să înfrâneze egoismul individual, subordonându-l interesului general, era nevoie, după părerea lui, de o prefacere totală a organizării învățământului german, prefacere ce trebuia să înceapă de sus în jos. Și, ca să croiască din plin, dintr'o stofă nouă, Fichte a propus înființarea unei Universități la Berlin. Oricât ar părea de curios, capitala Prusiei n'avea încă, la începutul veacului al XIX-lea, o asemenea instituție de cultură superioară. Ea s'a înființat, în adevăr, în anii aceia, dar nu după planul elaborat de Fichte. Interesant de sigur ca bază de discuție, planul acela era prea personal, se depărta prea mult de structura tradițională a universităților, iar autorul lui nu voia să admită nicio modificare. Intransigența lui Fichte, ca manifestare a personalismului său excesiv, ieșea astfel din nou la iveală.

Aceeași intransigență a dus la conflicte, și în ordinea practică, atunci când Fichte a fost ales, rector al nouei Universități. Voind, ca și la Iena, să reformeze viața studențească, prin desființarea « ordinelor », prin interzicerea duelurilor, a petrecerilor cu cântece și băutură, Fichte s'a lovit din nou de rezistența tineretului academic. Conflictul a luat chiar proporții, — și noul rector a trebuit să demisioneze înainte de sfârșitul legal al mandatului său.

Până și în filosofie, caracterul său imperios și impulsiv a găsit prilejul să se manifesteze în forme uneori surprinzătoare. Așa bunăoară, fiindcă i se părea că ideile sale nu erau înțelese destul de bine de contemporani, Fichte le-a reluat de mai multe ori, în expuneri pe care se silea să le facă din ce în ce mai accesibile, dar cărora nu le lipsea mai niciodată agresivitatea față de cetitori. Una din acele expuneri purta, de pildă, titlul uimitor: « Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das Wesen der neuesten Philosophie », și sub-titlul, și mai uimitor încă, « Ein Versuch

den Leser zu verstehen zu zwingen »[1]). Cu un asemenea titlu și, mai ales, cu un asemenea subtitlu, lucrarea a făcut, firește, sensație, — în înțelesul pejorativ al cuvântului. Când i s'a vorbit de ea, Goethe a cerut-o cu insistență «um sich auch ein bisschen von Fichte maltraitiren zu lassen»[2]). Iar Carolina Schlegel a compus o epigramă, pe care a trimis-o autoritarului filosof, ca s'o pună ca *motto* la «ediția a doua» a lucrării sale. Ea suna:

Zweifle an der Sonne Klarheit,
Zweifle an der Sterne Licht,
Leser, nur an meiner Wahrheit
Und an deiner Dummheit nicht![3]).

Până și în filosofie, așa dar, unde totul e chestie de liberă convingere, Fichte, cu caracterul său pornit pe dominație, voia să-și impună ideile cu forța, și vorbea de «constrângere».

Această manifestare publică a autoritarismului său nu surprinsese, de altfel, pe nimeni din cei ce îl cunoșteau mai de aproape. Vorbind de tonul impetuos și imperativ al prelegerilor sale, pe care le ascultase ca student, Forberg zicea, — în Amintirile sale, asupra cărora vom reveni mai departe, — că ele se desfășurau, tumultoase, cu violența unor furtuni, care își descărcau focul în trăsnete izolate, și că întreaga lui înfățișare fizică impresiona prin energia ei aspră: «ochiul îi era pedepsitor, mersul sfidător» (sein Auge war strafend, sein Gang trotzig). Iar Anselm Feuerbach, juristul, care se afla la Jena pe vremea discuțiilor asupra ateismului, credea că Fichte ar fi fost în stare, dacă «în locul unei catedre universitare ar fi avut un tron regal», să-și impună ideile filosofice «cu sabia și cu închisoarea»[4]).

Poate însă că această trăsură de caracter a lui Fichte nu s'ar fi putut manifesta, atât de fățiș și cu atâta lipsă de măsură, dacă

[1]) «Raport clar ca lumina soarelui, către publicul mai mare, asupra ființei filosofiei celei mai nouă. O încercare de a constrânge pe cititor să înțeleagă».

[2]) Spre a se lăsa și el să fie maltratat nițel de Fichte.

[3]) Îndoiește-te, cititorule, de claritatea soarelui, îndoiește-te de lumina stelelor, numai de adevărul meu și de prostia ta să nu te îndoiești nicidecum.

[4]) El scrisese aceste cuvinte în Ianuarie 1799, cu doi ani înainte de apariția, în 1801, a «Raportului clar ca lumina soarelui» care își propunea să «constrângă» pe cititor să înțeleagă. Cf. Ludwig Feuerbach, Leben und Werken G. von Feuerbachs, vol. I, p. 52.

n'ar fi găsit un sprijin și un îndemn în atmosfera sufletească a timpului, — și anume, în radicalismul romantic, nu numai al cugetării și al simțirii, ci și — cum vom vedea ceva mai departe — al acțiunii atâtora din contemporanii săi. Vom găsi în adevăr, la Schelling și la Hegel, care au continuat mișcarea idealistă începută de Fichte, dovezi analoage de intoleranță teoretică, de ostilitate afectivă și de agresivitate în exprimare. Tonul acesta pătrunsese chiar și în rândurile adversarilor criticismului și idealismului. L-am și relevat, în parte, mai sus, când am trecut în revistă pe adversarii din primul moment ai lui Kant, la unii din reprezentanții așa numitei «filosofii a luminării» (der Philosophie der Aufklärung). Forme mai pronunțate au luat manifestările de acest fel la Friederich Nicolai, pe care, ca să evităm repetițiile, nu l-am menționat în capitolul precedent, fiindcă trebuia să revenim asupră-i acum. Acest scriitor a jucat, în desvoltarea culturală a Germaniei, din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, un rol însemnat, pe care îl compara el însuși cu acela al enciclopediștilor francezi. El s'a străduit, anume, să pună la dispoziția publicului cetitor german, spre a-l ajuta să se «lumineze», un vast repertoriu al mai tuturor chestiilor mai importante pentru orientarea lui sufletească, începând cu cele religioase, continuând cu cele științifice și filosofice, și sfârșind cu cele politice. Iar ca metodă, toate acele chestii erau studiate, — de el însuși și de colaboratorii săi, — din punctul de vedere al rațiunii, în deplină libertate de spirit față de tradiție, dar nu și de datele experienței, cărora li se acorda atenția cuvenită. El se născuse în 1733, la Berlin, și era fiul unui librar din acel oraș. In studiile pe care le făcuse, predominase punctul de vedere profesional, fiindcă era destinat să ducă mai departe afacerile tatălui său. Credința sa însă, că un librar trebuia să fie în curent cu mișcarea culturală a timpului, — ca să-și poată da seamă prin el însuși de valoarea scrierilor ce i se prezentau spre editare și a cărților ce i se aduceau spre vânzare, — a făcut dintr'însul un învățat. Cetind operele literare celebre, din antichitate și din timpurile moderne, a simțit nevoia să se lumineze asupra principiilor artei, în general, și a studiat estetica lui Baum-

garten, dela care a trecut la filosofia lui Wolff. Iar ca urmare, s'a apucat să studieze pe Leibniz, pe Descartes, pe Locke, și pe enciclopediștii francezi contemporani, — în deosebi pe Diderot și pe d'Alembert. Ca rezultat al primelor sale studii a publicat, în 1755, o lucrare intitulată « Briefe ueber den jetzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland », care a atras asupră-i atenția lui Lessing și i-a procurat prietenia lui Mendelssohn. Cu ei împreună a început a publica, în 1757, colecția intitulată « Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste », a cărui direcție a încredințat-o, în anul următor, poetului Weisse, de care am vorbit mai sus. A întemeiat apoi, în 1759, revista « Briefe, die neueste Litteratur betreffend », pe care a înlocuit-o, în 1765, cu publicația la care am făcut aluzie mai sus, — vastul repertoriu ce tindea să joace un rol analog cu acela al enciclopediei franceze, — și care era intitulată « Allgemeine deutsche Bibliothek ». Mutată, în 1794, — din cauza politicei reacționare a lui Wöllner, de care am vorbit în volumul precedent, — la Hamburg, și readusă, în 1801, la Berlin, ea a continuat să apară fără întrerupere până în 1805, însumând în total, după 40 de ani, 256 volume.

Friedrich Nicolai era astfel, în lumea germană de pe acea vreme, o figură, nu numai cunoscută, dar și prețuită, pentru serviciile reale pe care le aducea culturii naționale. Iar faptul acesta a dat atacurilor sale, îndreptate în contra lui Kant și a adepților lui, — în primul rând în contra lui Fichte, — o însemnătate pe care n'ar fi avut-o poate altfel, din cauza formei lor, mai mult literare decât filosofice, și căutând mai mult să provoace râsul cetitorilor decât să-i lămurească prin analize mai aprofundate. El adoptase, în scrierile sale polemice, forma romanului satiric, — în felul lui « Candide » al lui Voltaire, îndreptat în contra optimismului lui Leibniz și a cărui apariție, în 1757, făcuse în lumea intelectuală germană o impresie adâncă. Prima sa « șarjă », îndreptată în contra bigotismului mărginit și fanatic al pastorilor protestanți ortodocși, — în contra căruia se ridicase, cum am văzut, și Lessing, — se cuprindea în romanul intitulat « Das Leben und die Mei-

nungen des Herrn Sebaldus Nothanker », care a apărut în 1773. Notelor comice se adăugau, într'însul, şi unele note virulente, — care n'au împiedecat totuşi, nici pe L e s s i n g nici pe W i e l a n d, să-i acorde aprobarea lor elogioasă, asigurându-i astfel succesul.

O altă « şarjă » a urmat apoi, mai târziu, în contra idealismului lui F i c h t e, în romanul intitulat, « Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts, eines deutschen Philosophen », care a apărut în 1798. Pentru identificarea filosofului de care era vorba, autorul îl înfăţişa cetitorilor ca alcătuit dintr'un « pânzar », — aluzie la meseria pe care o practicase tatăl lui F i c h t e, — şi dintr'un « magistru », — aluzie la faptul că « făcea » el însuşi pe profesorul. Şi susţinea că, dacă pânza pe care o ţesea nu era rea, putând chiar să « ţină » câteva decenii, în schimb, cărţile pe care le scria nu erau bune, cum o arăta faptul că luaseră, în câte o jumătate de an numai, drumul oricărei maculaturi. Iar cauza era că, închinându-se « raţiunii de mai 'nainte » (der vonvornigen Vernunft), şi urmând « filosofia de mai 'nainte » (die vonvornene Philosophie,), nu putea ajunge decât la « forme pure », goale de orice conţinut şi deci de orice sens, cu care nu se zăpăcea numai pe sine însuşi, — ceea ce, la urma urmei, era liber să facă, — ci şi pe alţii, transformându-i în « capete sucite » (Querköpfe), — ceea ce era mai regretabil. Prin expresia curioasă « raţiune de mai 'nainte », — dacă putem traduce astfel expresia germană « vonvornige Vernunft », — înţelegea Nicolai raţiunea în care existau *de mai 'nainte*, precedând orice experienţă, — adică, pe nemţeşte, *von vornherein*, vor aller Erfahrung, — principiile universale şi necesare ale simţirii şi gândirii omeneşti. Iar prin expresia « filosofie de mai 'nainte », — dacă putem traduce astfel expresia germană « von vornene Philosophie », — înţelegea N i c o l a i filosofia care, fără să mai aştepte datele experienţei, explica « de mai nainte », « von vorherein », lumea, deducând-o din acele principii, — cărora K a n t şi urmaşii săi le ziceau « apriori ».

La aceste atacuri, F i c h t e a răspuns cu lucrarea intitulată « Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen », care a apărut în 1801. Sub numele de « Herr Nickel der

Leerkopf », — domnul Nikhel Capdeșert — adversarul său era prezentat publicului, în termeni mai mult decât excesivi, ca un desăvârșit exemplu de « radicală sminteală intelectuală » (ein vollendetes Beispiel einer radicalen Geisteszerrüttung und Verrückung). Iar faptul că, cu toată reala lui înălțime morală, F i c h t e se putea coborî totuși atât de jos, trăda, în mod mai mult decât evident, caracterul său pornit, care nu părea a fi cunoscut măsura. Fostul lui student dela Universitatea din Jena, F o r b e r g, făcându-i portretul, într'un volum de amintiri pe care l-a publicat aproape de sfârșitul vieții sale, în 1840, sub titlul « Lebenslauf einer Verschollenen », a zis despre el că « politețea nu-i tempera severitatea principiilor »... Același autor releva, în aceeași carte, o comparație a lui F i c h t e, care arăta cât de înaltă era ideea pe care o avea despre sine însuși. Imputându-i, prietenește, că nu primise avertismentul guvernului din Weimar, în chestia ateismului, pentru ca să-și poată păstra catedra, F i c h t e i-a răspuns că l-ar fi primit, de sigur, dacă ar fi fost Parmenion; dar el era Alexandru... Precum se știe, Parmenion, care era unul din generalii cei mai de seamă ai lui Alexandru cel mare, avea totuși cusurul, că era prea prudent și își sfătuia veșnic șeful să evite bătăliile decisive; acesta însă, mai îndrăsneț, fiindcă era mai încrezător în geniul său militar, le-a dat pe toate, — și a învins pe Perși...

Cât de înaltă era ideea pe care o avea F i c h t e despre misiunea sa, o arătau câteva cuvinte din lucrarea sa « Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten » din 1794: « Și mie îmi este încredințată... cultura timpului meu și a timpurilor următoare ... Eu sunt chemat să dau mărturie adevărului... Viața mea și soarta mea nu însemnează prin ele însele, nimic; ele pot avea însă o valoare infinită prin realizările lor... Eu sunt un preot al adevărului; sunt în slujba lui și mă simt dator să fac, să îndrăsnesc și să sufer, pentru el, totul » [1]). Iar ca atare, se credea în drept să impună tuturor adevărul pe care socotea că-l reprezenta. De unde, atitudinea rigidă și tonul poruncitor, care îi erau obișnuite. Norvegianul Henrik S t e f f e n s, care, ca adept al lui S c h e l l i n g, pro-

[1]) *Sämmliche Werke*, ed. I. H. F i c h t e, vol. VI, p. 333.

fesase la universitățile germane Hale și Breslau « Știința filosofică a naturii» (Die philosophische Naturwissenschaft), ne-a lăsat în Amintirile sale, publicate între 1840 și 1845, în zece volume, sub titlul «Was ich erlebte», o descriere a modului cum vorbea F i c h t e, pe care îl ascultase în tinerețe la Jena: «Cuvântul său avea o ascuțime tăioasă (eine schneidende Schärfe)... Cu toate că își dădea toată osteneala posibilă să dovedească ceea ce spunea, cuvântarea sa părea totuși poruncitoare, ca și cum ar fi voit să înlăture orice îndoială, printr'un ordin, pe care oricine era dator să-l asculte, în mod necondiționat» [1]).

Așa se explica faptul că până și lui K a n t, căruia îi datora atât de mult, nu numai din punct de vedere teoretic, ci și din punct de vedere practic, F i c h t e ajunsese să-i zică « un trei sferturi de cap », (ein Dreiviertelskopf). Epitetul acesta, căruia, cum zicea F o r b e r g, politețea nu-i tempera asprimea, l-a utilizat el, e drept, în urma articolului pe care îl publicase filosoful dela Königsberg, în 1799, în « Allgemeine Litteraturzeitung », spre a protesta împotriva « îndreptărilor » ce se aduceau de unii din « pretinșii » săi adepți, Criticii rațiunii pure. In acel articol, K a n t declara, între altele, că « Doctrina științei », a lui F i c h t e, era « un sistem ce nu se putea susține nicidecum » (ein gänzlich unhaltbares System). Ca răspuns, F i c h t e a declarat la rândul său, că, dacă considera în adevăr sensația ca produsă de un lucru în sine transcendent, Critica rațiunii pure nu mai putea fi privită decât ca un inexplicabil rezultat al unei prea ciudate întâmplări (als ein Werk des sonderbarsten Zufalls), și nu ca un produs normal al unui cap omenesc. Iar într'o scrisoare către Reinhold a adăugat că, de vreme ce nu mergea, în filosofia sa, până la capăt, de vreme ce se oprea la trei sferturi din drum, — din drumul, firește, care ducea la idealismul său subiectiv, — K a n t nu era decât « un trei sferturi de cap ».

Dar am zis mai sus că, pornind dela dispozițiile înnăscute ale structurii sale sufletești, evoluția intelectuală a lui F i c h t e găsise un sprijin și un îndemn în radicalismul romantic al timpului, care nu se manifesta numai în simțirea și în gândirea contemporanilor, ci și în acțiunea lor. Sub această din urmă

[1]) *Op. cit.*, vol. IV, p. 79.

formă, radicalismul romantic de care e vorba apăruse, cu proporții mai impresionante, în marea mișcare politică și socială a Revoluției franceze dela 1789. In esența ei, acea mișcare, ce trezea pretutindeni, în Europa, un interes pasionat, mai ales în rândurile tinerimii, consta în tendința de a reforma societățile omenești din temelii, după principiile « rațiunii ». Iar acele principii erau considerate, — de vreme ce erau raționale — ca neputând fi decât universale și necesare, ca putându-se adică aplica deopotrivă tuturor oamenilor, de pretutindeni și totdeauna. Faimoasa « declarație a drepturilor omului » nu făcea nicio deosebire între popoare; oamenii ce le compuneau nu puteau avea, ca ființe raționale, decât aceleași drepturi; structura lor politică și socială nu putea fi, prin urmare, decât aceeași. Deosebirile ce existau, de fapt, între popoare, — și care puteau fi, în unele cazuri, foarte mari, nu mai însemnau nimic pentru revoluționarii ce urmau principiile universale și necesare ale rațiunii. Societățile omenești nu mai erau pentru ei realități date, care își aveau structurile lor proprii, determinate de întregul complex al împrejurărilor istoriei în care se desvoltaseră. Ei nu mai simțeau nevoia să țină socoteală de acele structuri, compuse din elemente psihice puternic organizate, printre care cele mai însemnate erau moravurile, tradițiile și instituțiile, și dintre care nu lipseau superstițiile și prejudecățile, cu puterea lor cunoscută. De unde radicalismul lor, ce lua un inevitabil aspect romantic. Ei credeau că puteau face cu societățile omenești orișice, schimbându-le din temelii, — cu riscul de a le desorganiza și de a le împinge astfel la anarhie... Pentru curentul revoluționar nu mai părea a exista, în adevăr, decât voința subiectivă a promotorilor și protagoniștilor lui, de a aplica, integral și absolut, în reformarea societăților omenești, principiile rațiunii. Date obiective, care să îngrădească această voință a lor, mărginind-o, nu păreau a mai exista. Noua divinitate, al cărei cult îl instituise Revoluția franceză, adică Rațiunea, nu voia să împartă stăpânirea lumii, pe care o revendica, cu nicio altă putere.

Acest radicalism excesiv dedea însă curentului revoluționar un aspect romantic foarte pronunțat. In adevăr, acest curent părea a se conduce mai mult de sentiment și de ima-

ginație, decât de judecăți pozitive, întemeiate pe datele obiective ale realității. Se conducea, mai întâi, de sentiment, întru cât izvora din dorința, sinceră și plină de ardoare, a revoluționarilor, de a face popoarele fericite, prin schimbarea adâncă, integrală, a structurii lor sociale. Se conducea apoi de imaginație, întru cât revoluționarii își închipuiau că societățile omenești erau o pastă moale, capabilă să ia, după voința lor, orișice formă. In viața sufletească a revoluționarilor, adică, predominau pornirile afective și jocul imaginației, asupra discernământului critic, care ar fi trebuit să le arate că fericirea popoarelor nu se putea realiza dintr'odată și în mod absolut, așa cum voiau ei. Și nu se putea, fiindcă societățile omenești își aveau structurile lor tradiționale, produse de împrejurările în care trăiseră veacuri întregi, și care nu se puteau schimba decât treptat, pe calea evoluției, nu pe aceea a revoluției.

La început însă, când urmările Revoluției franceze, cu aspectele grave pe care le-au luat mai târziu, nu se vedeau încă bine, lumea neprevenită se mărginea să-i admire principiile. Așa făceau, mai pretutindeni, intelectualii. Așa au făcut bunăoară, în Germania, Klopstock, Schiller și Kant. Așa a făcut, cu atât mai mult entusiasm cu cât era mai tânar decât ei, și Fichte. El n'a stat la îndoială, în 1793, când începuseră excesele revoluționare, să scrie, la Zürich, două lucrări ca caracter politic, în care susținea marea mișcare franceză. Cea dintâi era întitulată « Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution » (Contribuție la îndreptarea judecăților publicului asupra revoluției franceze). Cea de a doua purta titlul, și mai caracteristic pentru atitudinea autorului, « Zurückförderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bis jetzt unterdrückten » (Cerere înapoi, dela principii Europei, care au oprimat-o până acum, a libertății de cugetare). Ca loc al apariției acestei din urmă lucrări și ca dată a ei, se indicau, în mod simbolic: « Heliopolis (cetatea soarelui), în ultimul an al vechiului întunerec ».

Mentalitatea pe care o aducea Fichte în filosofie găsea astfel un sprijin și un îndemn în atmosfera revoluționară a timpului. Dacă promotorii marei mișcări politice și sociale

din Franța, — și adepții lor ideologici din celelalte țări, — se credeau în stare să reformeze din temelii societățile omenești, spre a le asigura în sfârșit fericirea, deplină și definitivă, dece n'ar fi crezut și Fichte că putea să facă ceva analog, pe terenul pe care își propunea să lucreze, să reformeze adică din temelii filosofia, pentru ca să dea în sfârșit omenirii înțelegerea deplină și definitivă a lumii? Era, în chip vădit, în ambele aceste cazuri, aceeași pornire către radicalism, către integralitate, către absolut, — pornire ce constituia, cum am zis, caracterul romantic al atmosferei sufletești a timpului.

De aceea au și comparat unii din scriitorii de pe acea vreme filosofia lui Fichte, din punctul de vedere al tendințelor ei, cu Revoluția franceză. Friedrich Schlegel, bunăoară, scria în 1798, în revista « Athenäum » (I, 3, p. 56): « Revoluția franceză, Doctrina științei a lui Fichte, și Wilhelm Meister, al lui Goethe sunt cele trei mai mari tendințe ale veacului. Cine este surprins de această apropiere, neputând găsi importantă o revoluție imaterială și făcută fără sgomot, acela nu s'a ridicat încă până la sublimul și vastul punct de vedere al istoriei umanității ». Alții, în schimb, păstrând ideea acestei apropieri sau chiar întărind-o, i-au dat forme pejorative. Așa era bunăoară Baggesen, poetul danez care trăia pe acea vreme în Germania, unde a fost câțiva ani profesor de limba și literatura daneză la Kiel. El avea legături strânse cu lumea filosofică germană, — în deosebi cu Jacobi și cu Reinhold. Idealismul, în formele excesive pe care le lua, îl îngrijora și îi inspira o aversiune, pe care a manifestat-o într'o scrisoare din 1797 către Erhard, în termeni mai mult decât drastici, plângându-se că « sansculotteriilor *aposteriori* din Franța le urmau în Germania sansculotteriile *apriori* ale lui Fichte și ale celorlalți profeți ai Eului ». Neologismul « sansculotterie » era curent pe atunci în lumea germană. Până și Goethe se servea de o formă analoagă în titlul unui articol din 1795, care suna « Litterarischer Sansculottismus ».

Contemporanii lui Fichte găseau astfel că romantismului politic și social al Revoluției franceze îi corespundea, în ordinea gândirii, romantismul său epistemologic și ontologic,

care îi uimea prin îndrăsneala lui. In mod mai plastic punea în evidență acea uimitoare îndrăsneală poetul-filosof N o v a l i s, — asupra căruia vom reveni mai departe când vom arunca o privire asupra școalei romantice germane. Dela el ne-a rămas, în adevăr, o definiție a filosofiei, care nu e numai surprinzătoare, ci și caracteristică pentru felul de gândire al idealismului. Ea suna, în forma ei originală: « Philosophie ist eigentlich Heimveh; ein Trieb überall zu Hause zu sein ». Adică, pe românește: Filosofia este, propriu vorbind, nostalgie; o pornire de a fi pretutindeni acasă. Această definiție enigmatică nu devenea inteligibilă decât la lumina idealismului subiectiv al lui F i c h t e. Numai din punctul lui de vedere se putea considera filosofia ca o nevoie a celor ce voiau să cunoască lumea de a se simți pretutindeni acasă, în tot cuprinsul ei, socotindu-l, în întregime, ca o creație a Eului ce gândea în propria lor conștiință.

Spre a preciza parcă înțelesul acestei definiții, N o v a l i s a împrospătat, în « Die Lehrlinge zu Sais » o veche legendă, din antichitatea greacă, dându-i o formă potrivită cu noua concepție filosofică, ce-și făcea drum în timpul său. După acea legendă, în templul dela Sais, străvechea capitală a Egiptului de jos, era adorată o zeiță misterioasă, a cărei față n'o puteau vedea, cu niciun chip, cei ce se duceau să i se închine. Ea era, în adevăr, acoperită cu un văl, pe care nimeni nu-l putuse ridica, niciodată, — și reprezenta, ca atare, misterul suprem al lumii, destinat să rămână veșnic necunoscut muritorilor. In versiunea lui N o v a l i s, din mulțimea « învățăceilor » ce se îngrămădeau în templul dela Sais, cu nădejdea să ajungă a vedea odată fața zeiței, s'a găsit în cele din urmă unul, care a izbutit să-i ridice vălul. Dar descoperirea pe care a făcut-o, astfel, a fost mai mult decât uluitoare. In locul figurii necunoscute a zeiței auguste, n'a văzut decât propria sa imagine, pe care o cunoștea de mult, fără să fi știut ce prețuia. Ceea ce nu putea să însemneze decât că în el însuși sălășluiau infinitul și eternitatea... Din el însuși izvora tot ce cuprindeau ele... Acesta era înțelesul versurilor:

Einem gelang es; er hob den Schleier der Göttin von Sais.
Aber was sah er? Er sah, Wunder des Wunders, sich selbst...

CAP. III

# GENEZA IDEALISMULUI SUBIECTIV

Cercetările biografice de până acum ne-au pus la dispoziție toate elementele necesare pentru înțelegerea procesului sufletesc, care l-a dus pe F i c h t e la idealismul său subiectiv. Am zis că evenimentul capital, în evoluția sa intelectuală, a fost descoperirea, — pe care, în mijlocul aspirațiilor sale eclesiastice și a preocupărilor sale practice, a făcut-o numai din întâmplare, — a marei reforme filosofice a lui K a n t. Am văzut că un student dela Universitatea din Leipzig, care îl angajase ca « preparator » particular, i-a cerut să-i explice « filosofia cea nouă », care era criticismul kantian. F i c h t e, care nici nu se gândise până atunci să citească operele lui K a n t, a fost astfel silit să le studieze. Cea care l-a impresionat mai mult, la început, a fost Critica rațiunii practice. Il cucerise, ca o revelație neașteptată și binefăcătoare, concepția libertății morale. Determinismul rigid al lui S p i n o z a, pe care îl adoptase, poate, numai fiindcă corespundea, întru câtva, nevoilor subiective ale temperamentului său dominator, permițându-i să creadă că, sub presiunea unei necesități ce îl depășea, lucra totuși ca parte a divinității, nu-l satisfăcea, în fond, cu adevărat. Robia cosmică, în care trăia, — după această concepție, — nu convenea caracterului său voluntar, atât de setos de independență. A respirat dar ușurat, când a citit Critica rațiunii practice. I se părea că se putea crede, în sfârșit, în stare să se ridice în fața lumii, opunându-i-se, sau chiar deasupra ei, impunându-i voința sa proprie. A îmbrățișat dar, cu căldură și cu entusiasm, concepția kantiană a libertății morale, — și a explicat, mai târziu, atitudinea pe care o

luase, zicând că « ce fel de filosofie alege cineva, atârnă de ce fel de om este »... [1]).

Dar posibilitatea aceasta, de a domina lumea, cu ajutorul libertății morale, pe care o găsea F i c h t e în Critica rațiunii practice, își avea, propriu vorbind, temelia în Critica rațiunii pure, după care cauzalitatea, fiind o categorie apriori, nu se putea aplica decât fenomenelor. Ea nu exista în lumea numenală, în care domnea libertatea morală. Iar această idee l-a dus pe F i c h t e, când a căutat s'o aprofundeze, la negarea existenței lucrurilor în sine. In adevăr, dacă lumea numenală nu putea avea o acțiune cauzală, în determinarea conținutului lumii fenomenale, atunci existența ei devenea o ipoteză inutilă. Dacă lucrurile în sine nu puteau da minții omenești, lucrând asupra organelor ei sensoriale, materia cunoștințelor ei, atunci, această materie nu putea să provină, ca și forma cunoștințelor ei, decât din propria ei activitate. Lumea cunoscută era, astfel, singura lume reală, — și era, ca atare, un produs, integral și exclusiv, al conștiinței omenești.

Când a ajuns la această credință, — pe care, cum am văzut în capitolul precedent, începuseră s'o aibă și alții din adversarii lui K a n t de pe acea vreme, — i-a fluturat brusc, lui F i c h t e, pe dinaintea ochilor, ideea extraordinară că ar putea considera conștiința sa, — sau ceea ce gândea într'însa și printr'însa, — nu numai ca stăpânind lumea, în ordinea acțiunii, dar și ca creând-o, în ordinea existenței. Iar ceea ce l-a susținut, când a căutat să transforme această intuiție prealabilă într'un sistem definitiv, a fost concepția « unității sintetice a conștiinței » din Critica rațiunii pure, — asupra căreia nu ne-am oprit cu mai multă stăruință, în volumul precedent, spre a o putea face, fără riscul de a ne repeta, acum, când e mai multă nevoie s'o desvoltăm. Dela ea trebue dar să pornim, în reconstituirea modului cum a luat naștere idealismul subiectiv al lui F i c h t e.

---

[1]) Cf. « Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre », din 1797: « Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist ». Werke, I, p. 434.

## I

Am văzut în volumul precedent cum a încercat K a n t să concilieze cele două mari direcții antagoniste ale cugetării filosofice moderne, adică empirismul și raționalismul. Recunoscând că experiența, adică perceperea, cu simțurile, a obiectelor lumii exterioare, sta în adevăr la originea tuturor cunoștințelor noastre, el nu s'a oprit, ca adepții primei din acele două direcții, la această simplă constatare. Ci s'a întrebat, mai departe, cum era posibil acest proces inițial, și, examinând mai de aproape mecanismul lui, a descoperit că el nu putea lua naștere decât numai cu ajutorul unor anumite elemente, ce aparțineau pe de-a'ntregul, cum credeau, cu drept cuvânt, adepții celei de a doua din direcțiile menționate, minții omenești. Acele elemente erau formele apriori ale sensibilității și inteligenței. Dar rolul acestor elemente subiective ale experienței era, la K a n t, atât de mare încât tindea să reducă rolul elementelor ei obiective la prea puțin. La așa de puțin, încât unii din gânditorii contemporani, în frunte cu F i c h t e, au pretins că reducerea de care era vorba echivala, în fond, cu o suprimare a datelor « din afară » ale cunoașterii, și au susținut că, prin urmare, totul provenea, într'însa, «din lăuntru». Să vedem dar cât de mare era însemnătatea, pe care o atribuia K a n t funcțiunilor subiective ale minții omenești, în procesul de elaborare a experienței, și cum a deschis el însuși, în acest chip, drumul idealismului, a cărui geneză urmează s'o reconstituim.

Lumea este, pentru noi, un complex, — un vast complex, de o uimitoare întindere și varietate, — de așa numite « obiecte ». Ca să cunoaștem dar lumea, trebue să cunoaștem obiectele ce o compun, — pe fiecare în parte, mai întâi, și pe toate împreună, apoi, întrunite la olaltă, în unitatea coherentă căreia îi dăm acest nume. Căci lumea nu este, pentru noi, un haos desordonat de lucruri fără nicio legătură între ele, ci un tot unitar, în care domnește o ordine determinată, întemeiată pe anumite raporturi între elementele ce o compun. Cum ajungem noi dar s'o cunoaștem ca atare, — cu aceste caractere adică, fără de care n'ar fi ceea ce este ?

Că începutul procesului psiho-fiziologic, ce duce la cunoașterea lumii, îl formează activitatea simțurilor, nu mai încape îndoială. Dar până la sfârșitul acestui proces, până la realizarea deplină, adică, a scopului pe care îl urmărește el, mai este de străbătut un drum lung, și greu, pe care trebue să-l examinăm cu deamănuntul. Simțurile nu ne dau decât produsul brut al afectării lor de către excitațiile, pe care le primesc dela lumea așa zisă exterioară, și care sunt sensațiile. Am văzut însă, în volumul precedent, că sensațiile, cu care încep cunoștințele noastre despre lucrurile înconjurătoare, sunt, nu numai multiple și disparate, ci și haotice, întru cât nu par a avea nicio legătură unele cu altele. In adevăr, — ziceam atunci, — cum ajungem noi să « luăm cunoștință » de « un » obiect oare care, pe care ne închipuim că îl « percepem » pur și simplu cu simțurile? Noi nu percepem, în realitate, cu simțurile decât așa numitele « calități » ale acelui obiect, care sunt: forma, coloarea, mărimea, greutatea, soliditatea, sonoritatea, mirosul, gustul, temperatura, etc. Aceste calități sunt însă « mai multe ». Cum le raportăm noi dar la un obiect « unic »? Această raportare nu e ceva dela sine înțeles. Căci simțurile, cu care percepem calitățile diferite ale lucrului în chestie, sunt diferite, — și de aceea, sensațiile pe care ni le dau ele, nu numai că sunt diferite, dar nu pot avea nicio legătură unele cu altele. Sensațiile vizuale, auditive, tactile, musculare, olfactive, etc., par în adevăr, prin natura lor, cu totul străine unele de altele. Ele iau naștere în organe senzoriale diferite, ajung la creer prin mii de fire nervoase diferite și afectează conștiința noastră în mod diferit. Cum iese atunci din multiplicitatea lor disparată, confuză, haotică, o unitate clară și coherentă, adică cunoștința unui obiect unic, determinat, deosebit de toate celelalte? Incă din antichitate, P l a t o n se mira de « tumultul » simțurilor, care băteau năvalnic la porțile spiritului, și se întreba ce transforma gălăgia lor cacofonică într'un acord armonios. Punându-și, la rândul său, aceeași întrebare, Kant credea că « transformarea » în chestie era opera unei puteri speciale a minții omenești, — a puterii ei de « a unifica diversul » sensațiilor, printr'o « sinteză », care le grupa, progresiv, în cunoștințe uni-

tare de obiecte particulare, mai întâi, și apoi într'o cunoștință unitară a lumii, în general. Iar această « sinteză » nu era, nici decum, opera obiectelor individuale, ce afectau simțurile omenești, nici a lumii, în general, pe care, pentru cunoștința omenească, o alcătuiau ele. Ea era opera, integrală și exclusivă, a minții omenești înseși.

Ca atare, — dat fiind adică rolul ei capital, — opera aceasta a fost examinată de K a n t foarte de aproape. El a definit-o, mai întâi, și i-a studiat, apoi, mecanismul. « Înțeleg prin sinteză, — a zis el însuși, — acțiunea de a aduna reprezentări diferite la un loc și a concepe diversitatea lor într'o cunoaștere ». Iar mai departe a adăugat: « Sinteza este... aceea ce combină de fapt elementele în cunoașteri, reunindu-le într'un conținut anumit; ea este deci primul factor, căruia trebuie să-i dăm atenția, când vrem să judecăm asupra primei origini a cunoașterii noastre ». La analiza mecanismului ei a trecut, în sfârșit, pornind dela « spontaneitatea » ei, ca funcțiune a minții omenești. El a putut arăta, astfel, că « spontaneitatea gândirii noastre cere ca această diversitate » — a primelor elemente ale cunoașterii, adică a sensațiilor și a imaginilor pe care le lasă ele în mintea noastră, când nu mai sunt prezente, — « să fie mai întâi într'un anumit mod parcursă, acceptată și combinată, pentru a face din ea o cunoaștere » [1]).

Ceea ce însemnează că procesul « unificării diversului » trebue să treacă prin mai multe faze. El ar avea, după K a n t, trei trepte, care ar fi, cu terminologia lui: « sinteza aprehensiunii în intuiție », « sinteza reproducerii în imaginație » și « sinteza recunoașterii în concept ». Să le examinăm, pe rând.

Oricare ar fi originea lor, — fie că ne sunt date de acțiunea lucrurilor din afară de noi, fie că provin din modificările lăuntrice ale organismului nostru propriu, — sensațiile sunt stări elementare ale minții noastre, și se supun, ca atare, formei timpului. Ceea ce însemnează că nu putem lua cunoștință de ele decât succesiv. Pentru ca, dar, dintr'o serie de sensații, care nu pot ocupa conștiința noastră decât una după

[1]) *Critica rațiunii pure*, trad. rom. B r ă i l e a n u, p. 104, 105.

alta, să poată ieși intuiția unitară a unui obiect anumit, trebue neapărat ca, în momentul când se formează în conștiința noastră acea intuiție, să fie prezente într'însa, în mod simultan, toate elementele ei, care, ca sensații, s'au perindat printr'însa în mod succesiv. Numai cu această condiție este posibilă împreunarea lor într'un tot unitar, într'o intuiție unică a unui obiect unic. Această condiție, care exprimă necesitatea logică a cuprinderii lor, cu mintea, laolaltă, ca formând, cu toată multiplicitatea lor disparată, un tot sufletesc unic și coherent, este « sinteza aprehensiunii în intuiție ».

Această primă sinteză însă are ea însăși ca condiție o a doua. Pentru ca mai multe sensații, care s'au perindat prin conștiința noastră, ca sensații, în mod succesiv, să poată fi gândite la un moment dat în mod simultan, ele trebue să fie prezente din nou, în acel moment, în conștiința noastră, — ceea ce nu e cu putință decât numai dacă ele reapar într'însa ca simple reproduceri ale unor stări anterioare ale ei, ca simple imagini adică ale sensațiilor avute mai înainte. Și această necesitate rămâne întreagă chiar și atunci când, în lipsa unor sensații propriu zise, — voim să construim o intuiție numai din imagini, — ca atunci, bunăoară, când voim să tragem, în gând, o linie dreaptă. Cum știm, din definiția genetică a geometriei, o linie dreaptă nu e altceva decât o succesiune de puncte, ce urmează o direcție uniformă în spațiu. Ca să ne reprezentăm dar, în minte, o linie dreaptă, trebue s'o construim, gândind succesiv punctele ce o alcătuesc. Când avem însă în minte imaginea unuia din acele puncte, nu trebue să pierdem dintr'însa imaginile punctelor anterioare, fiindcă atunci, nu mai putem construi linia. In fiece moment adică trebue să ne readucem în minte, sau să reproducem, imaginile pe care le-am avut în momentele anterioare. Altfel, nu se poate realiza împreunarea tuturor acelor imagini în intuiția unică a liniei drepte, pe care ne-am propus s'o construim. Ceea ce însemnează că sinteza aprehensiunii în intuiție are ca condiție, — ca o condiție fără de care nu se poate realiza, — sinteza « reproducerii în imaginație ».

Această a doua treaptă a « unificării diversului » are însă ca condiție o a treia, — care este « sinteza recunoașterii în concept ».

In adevăr, am zis că, spre a construi din diferitele sensații, pe care le-am primit, succesiv, dela « calitățile » unui obiect oare care, o intuiție unitară a lui, trebue să cuprindem cu mintea toate acele sensații, în mod simultan, într'un act unic de gândire. Și am văzut că o asemenea « sinteză a aprehensiunii în intuiție » nu e posibilă fără reproducerea, sub forma de imagini, a sensațiilor avute în momentele anterioare aceluia în care încercăm a o realiza. Această reproducere însă nu poate juca rolul ce-i revine, în realizarea acelei sinteze, decât numai dacă imaginile reproduse sunt recunoscute ca reprezentând în adevăr sensațiile avute mai nainte. Căci, altfel, fiecare din imaginile reproduse ar fi ceva nou, ceva străin prin urmare de datele primite de simțurile noastre de la obiectul de care e vorba, și n'ar mai putea intra nici de cum în intuiția lui, ca elemente ce i-ar aparținea în chip firesc. Ceea ce însemnează, că acea intuiție nu s'ar mai putea forma. Iar această condiție rămâne valabilă și în cazurile când mintea noastră n'are să lucreze decât numai cu imagini. Când voim, bunăoară, să construim, în gând, un număr oare care, trebue, evident, să gândim succesiv, una după alta, unitățile ce-l alcătuiesc. Ca să putem însă împreuna acele unități, succesiv gândite, într'un număr, ale cărui elemente constitutive urmează să le gândim simultan, trebue să recunoaștem reproducerile lor ulterioare, din momentul final al sintezei, ca fiind identice cu cele anterior gândite. Altfel, nu le-am mai putea considera ca fiind unitățile numărului pe care îl gândim, de vreme ce, ne mai având nicio legătură cu el, i-ar rămânea străine.

Posibilitatea unei asemenea recunoașteri, însă, atârnă de o condiție *sine qua non*, care este identitatea conștiinței noastre proprii. Dacă conștiința noastră s'ar schimba necontenit, cum se schimbă reprezentările ce-i alcătuiesc conținutul, atunci, identitatea acelor reprezentări, care apar și reapar în momente diferite ale timpului, nu s'ar mai putea stabili. Fiecare din ele ar fi deosebită, independentă — și prin urmare străină — de celelalte, întru cât s'ar produce într'o altă conștiință de cât cele în care s'au produs ele. Numai o conștiință ce rămâne pururea identică cu ea însăși poate să

considere ca ale sale toate reprezentările ce-i alcătuesc conținutul, și poate prin urmare, comparându-le unele cu altele, să stabilească între ele raporturi de asemănare și deosebire, — sau, dacă e cazul, de identitate.

Ajungem astfel la condiția ultimă și supremă a întregului proces de « unificare a diversului », care am zis că constitue punctul de plecare, și, în același timp, temelia permanentă a întregii cunoașteri a lumii. Această condiție este unitatea Eului nostru propriu. O conștiință oarecare nu poate fi și nu poate rămânea identică cu ea însăși, decât numai dacă este și rămâne conștiința unuia și aceluiași Eu, la care se raportează, ca la un subiect unic și permanent, toate stările ei. Ca să poată recunoaște că a mai avut, și mai 'nainte, reprezentările pe care le are la un moment dat, ca să le poată adică recunoaște, Eul fiecărui om trebue să aibă conștiința că tot el este cel care le-a avut altă dată, că a rămas, în intervalul de timp ce s'a scurs de atunci, același, identic cu sine însuși. Condiția ultimă și supremă a identificării lor este deci faptul că unul și același Eu le-a gândit și continuă a le gândi, în curgerea continuă a momentelor timpului. Mai mult, ele nici n'ar putea fi reprezentări, dacă n'ar fi însoțite de conștiința că sunt acte ale unui Eu, care le gândește. De aceea, zice K a n t însuși, conștiința că « Eu cuget trebue să poată însoți toate reprezentările mele; căci altminteri s'ar reprezenta în mine ceea ce nici n'ar putea fi gândit, ceea ce înseamnă atâta că reprezentarea ar fi sau imposibilă, sau cel puțin pentru mine n'ar fi nimic » [1]).

Eul, cu identitatea lui, este dar factorul de căpetenie al întregii cunoașteri a lumii, și constitue, în același timp, temelia valorii ei obiective. Căci, cum zice K a n t însuși, cunoașterea, în general, « consistă în raportarea determinată a reprezentărilor date la un obiect ». Și tot el însuși adaugă: « Obiectul însă este ceva în al cărui concept e unit diversul unei intuiții date. Or, toată unirea reprezentărilor postulează unitatea conștiinței în sinteza lor. Prin urmare, numai unitatea conștiinței este ceea ce constitue raportul reprezentă-

[1]) *Critica rațiunii pure*, trad. B r ă i l e a n u, p. 124.

rilor cu un obiect, deci valabilitatea lor obiectivă»[1]). Iar unitatea conștiinței atârnă, cum am văzut, de unicitatea și de permanența Eului, adică, cu un singur cuvânt, de identitatea lui. Putem zice astfel că cunoașterea obiectivă a lumii, — sau, cu alte cuvinte, existența obiectivă a lumii, pentru cunoașterea noastră, — atârnă, în ultimă analiză, de Eul nostru.

Așa a deschis — sau, cel puțin, a indicat — K a n t drumul, care avea să ducă la idealismul subiectiv al lui F i c h t e. Cel dintâi pas, pe care l-a făcut acesta, în direcția în care i se părea că îl împingeau ideile marelui său predecesor, a fost că a negat, cu hotărîre, existența lucrurilor în sine, și prin urmare existența unei lumi numenale, alături de — sau dincolo de — lumea fenomenală. Această negație se întemeia, cum am văzut, pe imposibilitatea, invocată de atâția din adversarii lui K a n t, de a considera lucrurile în sine ca fiind cauzele prime ale fenomenelor, prin acțiunea pe care credea Kant că ar exercita-o ele asupra organelor noastre sensoriale. Cauzalitatea, fiind o categorie apriori, nu se putea aplica, în mod legitim, decât numai fenomenelor; lucrurilor în sine, nu. De aici însă F i c h t e trăgea o concluzie, care îl făcea să depășească, cu mult, pe ceilalți critici ai lui K a n t. Dacă nu există, — zicea el, — o lume numenală, atunci lumea fenomenală e singura realitate cosmică. Iar această lume, — precum a stabilit-o K a n t însuși, — este, întru cât o cunoaștem, un produs al minții noastre proprii, adică, pentru motivele pe care le-am văzut, al Eului nostru, a cărui unitate formează condiția ultimă și supremă a ori cărei cunoașteri. Din acest punct de vedere i s'a părut lui F i c h t e că trebuia să se încerce construirea unui sistem filosofic nou, care să dea în sfârșit omenirii înțelegerea deplină și definitivă a lumii. Și a căutat, împotriva interdicțiilor formale din Critica rațiunii pure, să ridice, pe terenul cunoașterii teoretice, edificiul unei metafizice nouă, de o îndrăsneală, pe care lumea filosofică n'o mai văzuse încă. Năzuințele și străduințele lui, în această direcție nouă, trebue să le urmărim acum mai de aproape, în desfășurarea lor treptată. In care scop, trebue, firește, să pornim dela primele lor manifestări.

[1]) *Ibid.*, p. 129.

## II

Fichte și-a expus pentru prima oară concepțiile reformatoare, la Zürich, într'o serie de conferințe intime sau, cum se zicea pe atunci, într'o serie de prelegeri private, pe care le-a ținut în iarna 1793—1794. Am văzut că, cu câțiva ani mai 'nainte, petrecuse câtva timp la Zürich, ca preparator particular, în familia hotelierului Ott. El făcuse cunoștință, atunci, cu câteva din notabilitățile locale — cu Lavater, bunăoară, autorul celebrei «Physiognomonii», adică al artei de a descoperi caracterul oamenilor în trăsurile figurii lor, cu Pestalozzi, marele pedagog, care era mai puțin vestit pe acea vreme de cât astăzi, — și cu alți intelectuali elvețieni, care obișnuiau a se aduna regulat în casa primitoare a unui negustor bogat, Iohann Rahn. Acel negustor era, și el, un intelectual, atât prin interesul pe care îl arăta mișcării de idei a timpului său, cât și prin cultura destul de întinsă, pe care izbutise să și-o facă singur. In tinerețe, Iohann Rahn, care era o fire sentimentală, fusese entusiasmat de Messiada lui Klopstock, și căutase să-i facă, cu orice preț, cunoștința. Ii câștigase chiar și prietenia, — și, fiindcă făcuse în același timp cunoștință și cu sora poetului, Iohanna Klopstock, a luat-o în căsătorie. Urmându-și bărbatul la Zürich, acea femeie distinsă, care se bucura de o cultură aleasă, a devenit în scurtă vreme centrul de atracție al intelectualității orașului, care, luând obiceiul să se adune regulat în casa ei, a format, fără să vrea, un adevărat cerc literar.

Când a venit Fichte la Zürich, în toamna anului 1788, soția lui Iohann Rahn murise. Dar îi luase locul fiica lor cea mai mare, care era tot atât de bine înzestrată, sufletește, ca mama ei. Intelectualitatea locală continua, astfel, să se adune, regulat, în casa primitoare a lui Iohann Rahn. Introdus de Lavater, recomandat mai ales cu căldură de Pestalozzi, Fichte a intrat și el în acest cerc. Și fiindcă atât bătrânul Rahn, cât și fiica sa îi apreciau calitățile excepționale, tinerii, care se simpatizau, s'au logodit. Dar căsătoria nu s'a putut face imediat, fiindcă Fichte a trebuit, cum am văzut, să se întoarcă în Germania, în 1790. Ea

nu s'a putut celebra decât în 1793, când Fichte a revenit la Zürich, cu aureola pe care o dobândise prin publicarea acelei prime lucrări asupra revelației, — care, cum am văzut, fusese atribuită, în prima ei ediție, lui Kant însuși. După căsătorie, a mai petrecut în localitate iarna 1793—94, și, solicitat de prietenii cărora articolele din presa filosofică germană le trezise curiozitatea, a ținut, asupra ideilor sale filosofice, seria de conferințe, la care am făcut aluzie.

In notele acelor conferințe, câte s'au mai putut regăsi [1]), Fichte se înfățișa, singur, ca un reformator, ce pretindea că continua pe Kant, dar voia să ridice, pe temeliile puse de el, un cu totul alt edificiu al filosofiei.

In primăvara anului 1794, apoi, când a fost chemat ca profesor la Universitatea din Jena, Fichte a crezut că nu putea să expună, la curs, decât propriile sale idei. In lucrarea, pe care a publicat-o ca « program » al cursului ce avea să urmeze, a luat aceeași atitudine ca în conferințele dela Zürich. Lucrarea era întitulată « Über den Begriff der Wissenschafslehre oder der sogennanten Philosophie ». (Asupra noțiunii Doctrinei științei sau a așa numitei filosofii). Fichte susținea într'însa, ca și în conferințele dela Zürich, că pe temeliile puse de Kant trebuia să se ridice o filosofie nouă, care să dea în sfârșit omenirii cunoștința deplină și definitivă, înțelegerea integrală și absolută, a lumii. Ca atare, noua filosofie avea nevoie și de un nume nou. Și Fichte propunea ca « așa numitei filosofii » să i se zică, dela el înainte, « doctrină a științei ». Poporul german, care se învrednicea să dea omenirii, din sânul său, o asemenea concepție, trebuia să-i fixeze, tot el, cu cuvinte din limba lui, și numele distinctiv.

Ce însemna însă acest nume nou, și ce concepție nouă indica el?

Am văzut că Fichte se da el însuși drept un continuator al lui Kant, ale cărui opere îl umpluseră, la început, de admirație, ba chiar îi schimbaseră cu totul orientarea vieții. Era dar firesc ca el să pornească dela rezultatele cugetării lui

[1]) Cf. Max Kunze, *Neue Fichte- Funde aus der Heimat und der Schweiz*, Gotha, 1919.

K a n t, — care i se părea însă că trebuiau îndreptate și completate, înainte de a se clădi pe ele ceva nou.

Pentru K a n t, — zicea F i c h t e, — filosofia nu era decât o analiză a modului cum oamenii, în general, ajung să ia cunoștință de lumea ce-i înconjoară. Filosofia nu era, cu alte cuvinte, pentru el, decât « o cunoaștere a cunoașterii ». Ca atare, ea nu urmărea decât scopul de a așeza cunoștința noastră despre lume pe temelii mai sigure și de a-i garanta astfel mai bine adevărul. De aceea se și ridicase K a n t în contra lui H u m e. El voia să înlăture scepticismul, la care se oprise filosoful englez, și, cu el, întreaga direcție empiristă a filosofiei moderne, — urmând întru aceasta exemplul direcției raționaliste, care n'avusese nici ea o soartă mai bună.

Așa fiind, — continua F i c h t e, — este evident că filosofia nu poate începe decât așa cum a început-o K a n t. Ea trebue să caute adică, mai întâi, să-și dea seamă de puterile minții omenești și de întinderea lor. Să considerăm dar și noi filosofia ca fiind, în primul rând, o cunoaștere a cunoașterii.

Prin cunoaștere a cunoașterii, însă, nu trebue să înțelegem numai analiza modului cum luăm cunoștință de lume. Alături de cunoașterea cunoașterii, filosofia trebue să-și mai ia ca scop și cunoașterea cunoscutului, adică analiza a ceea ce, pe o cale sau pe alta, ajungem să cunoaștem din ceea ce alcătuește lumea. Căci nu putem cunoaște destul de bine cunoașterea, decât numai dacă cunoaștem și cunoscutul, care este produsul ei. După cum efectul ne ajută să cunoaștem mai bine cauza, tot așa produsul ne ajută să cunoaștem mai bine puterea producătoare.

Acest « cunoscut » însă, dacă nu-l luăm în sensul vulgar al experienței spontane sau nereflectate, nu-l putem înțelege decât ca fiind complexul a tot ce a putut ajunge omenirea să știe despre lumea în care trăiește, — adică, cu alte cuvinte, totalitatea așa numitelor « științe ».

In același scop, în care a căutat, cu K a n t, să cunoască cunoașterea, filosofia trebue, zice F i c h t e, să cunoască și acest cunoscut, spre a-i asigura mai bine temeliile, spre a-i garanta mai bine adevărul.

Această cunoaștere însă a cunoscutului, asupra căreia urmează să ne concentrăm atenția, trebue să ne ducă la o înțelegere sistematică a lui, la o « teorie » sau, cu un cuvânt și mai potrivit, la o « doctrină » a lui. Și fiindcă « cunoscutul » acesta este, cum am văzut, complexul științelor noastre despre lume, filosofia nu poate fi decât o doctrină a lor, a tuturor fără deosebire, sau mai pe scurt, o « doctrină a științei » în general.

Ca atare, din nefericire, filosofia nu există încă. Ea trebue construită din temelii, ca ceva cu totul nou. Și pentru ca să nu cădem cumva în greșelile, care s'au făcut mai nainte, să vedem mai întâi de ce filosofia, ca cunoaștere a cunoașterii, așa cum o concepuse, cu deplină îndreptățire, K a n t, n'a putut să dea, totuși, omenirii, ceea ce aștepta dela ea. Aprigul cugetător dela Koenigsberg își propusese, doară, să realizeze în filosofie o revoluție asemenea cu cea pe care o realizase C o p e r n i c în astronomie. Pe când însă, cu C o p e r n i c, astronomia a intrat în adevăr pe o cale nouă, pe care a păstrat-o apoi neschimbată, — cu K a n t, filosofia nu s'a putut înnoi, cu adevărat și în mod durabil, precum au arătat-o toți cei ce, în frunte cu E b e r h a r d, cu I a c o b i și cu S c h u l z e, au contestat și noutatea și temeinicia reformei sale.

Ca să putem înțelege această situație, ca să ne putem da seamă de insuficiența rezultatelor la care ajunsese K a n t, să trecem mai întâi în revistă, oricât de sumar, ipotezele de căpetenie ce se făcuseră, înainte de el, cu privire la originea cunoștințelor noastre despre lume. Acele ipoteze se pot reduce la trei mai însemnate: dogmatismul, dualismul și idealismul. Ne folosim de aceste denumiri, dintre care două, — cea dintâi și cea din urmă, — sunt cu totul improprii, fiindcă le-a utilizat F i c h t e însuși. Să examinăm, mai întâi acele ipoteze sub formele sub care le găsim în istoria cugetării filosofice. Vom vedea, apoi, mai departe, ce simplificări le-a impus și la care din ele s'a oprit filosoful nostru.

Prin « dogmatism », ca etichetă epistemologică, înțelegea F i c h t e, propriu vorbind, realismul, ca concepție ontologică. Ca atare, dogmatismul susținea că există, în afară de noi, o lume, care ne aduce la cunoștință existența ei, precum

și schimbările pe care le sufere necontenit, prin acțiunea pe care o exercită ea însăși asupra noastră și prin variațiile necontenite ale acestei acțiuni. Fără această « influență » a lumii exterioare, deosebite și independente de noi, cunoașterea ar fi, după această ipoteză, imposibilă. Mai multe motive, însă, care s'au invocat de mai multe ori în istoria cugetării filosofice, fac o asemenea ipoteză inadmisibilă. Mai întâi, pe ce se întemeiază dogmatismul ca să presupună existența unei lumi exterioare, deosebite și independente de noi? Din punctul de vedere al mecanismului cunoașterii noastre, pe nimic. Nu este, în adevăr, într'însul, nimic, care să poată duce la un asemenea rezultat. Cum zisese încă de mult Augustin, marele filosof creștin, noi nu putem fi siguri, propriu vorbind, decât de existența noastră subiectivă, care ni se manifestează, în chip neîndoios, în conștiința noastră despre noi înșine, ca ființe cugetătoare. De existența obiectivă a lumii, nu ne poate asigura nimic, în desfășurarea cugetării noastre proprii. De aceea Descartes, neputând găsi nici el, nicio altă cale pe care să poată ajunge, dela certitudinea existenței noastre subiective, — singura ce ne este dată, în mod direct și indiscutabil, în faptul că cugetăm, — la certitudinea existenței obiective a lumii, a fost silit să recurgă la veracitatea divină. Dumnezeu pe care nu-l putem concepe decât ca întrunind, în ființa sa, toate perfecțiunile, nu ne poate înșela. Și de vreme ce ne-a făcut așa, încât să vedem în jurul nostru o lume, așa zisă externă, acea lume trebue să existe. Mai exact, trebue să credem că există, — că e adică o realitate, nu o simplă iluzie înșelătoare. Credința însă nu este de natură logică. Ea nu poate fi deci, numai decât, un argument filosofic. Deși joacă, în religie, un rol capital, în filosofie, totuși, credința nu e admisă de toată lumea ca o cale ce poate duce la adevăr, — cum o dovedește faptul că atâția din reprezentanții de frunte ai cugetării filosofice au refuzat s'o utilizeze, ca atare. Ceea ce însemnează, că ea nu poate fi recunoscută ca un izvor de certitudine, care să aibă într'adevăr o valoare universală și necesară.

Pe de altă parte, dogmatismul duce la materialism. Căci lumea exterioară este compusă din lucruri lipsite de con-

ştiinţă, din lucruri pe care, din această cauză, le numim materiale. Iar aceste lucruri devin, în ipoteza de care e vorba, factorul de căpetenie al cunoaşterii: numai prin acţiunea lor asupra noastră se produce fenomenul cunoaşterii, care nu e material. Conştiinţa noastră e astfel considerată, în mod paradoxal, ca un rezultat al unor lucruri lipsite de conştiinţă. Imposibilitatea unei asemenea ipoteze e însă, după F i c h t e, evidentă. Existenţa pură şi simplă nu poate determina apariţia a aceea ce nu se cuprinde într'însa, adică a cunoaşterii. Căci nicio cauză nu poate pune în efectul ei ceea ce nu posedă ea însăşi. Altfel, s'ar produce, cu ocazia oricărui raport cauzal, o creaţie din nimic, care ar face principiul cauzalităţii inutil, luându-i orice valoare explicativă. Lucrurile materiale aşa dar, care nu cuprind decât o « existenţă fără conştiinţă » (ein Sein ohne Bewusstsein), nu pot produce, prin acţiunea lor, decât tot lucruri materiale, lipsite, de asemenea, de ceea ce le lipseşte lor însele. Ele nu pot produce prin urmare, prin acţiunea pe care se pretinde că o exercită asupra noastră, cunoştinţe, care sunt existenţe de o natură mai complexă, întru cât într'însele, pe lângă existenţa pură şi simplă, se mai cuprinde şi conştiinţa acestei existenţe despre ea însăşi (ein bewusstes Sein, ein Sein mit Bewusstsein).

Dualismul, a două din ipotezele ce s'au făcut, cu privire la originea cunoştinţelor noastre, atribue şi conştiinţei subiective un rol în formarea lor, alături de acela al lumii obiective. Dualismul adică, ceea ce şi explică numele lui, admite doi factori ai cunoaşterii, care ar fi conştiinţa din lăuntrul nostru şi lumea din afară de noi. In această ipoteză însă, nu se vede cum ar putea concura, lucrând unul asupra altuia, aceşti doi factori de naturi absolut diferite. In adevăr, după dualişti, conştiinţa noastră e o existenţă spirituală, iar lumea exterioară e o existenţă materială. Şi s'a văzut, la urmaşii lui D e s c a r t e s în deosebi, cât de anevoioasă a fost problema comunicării celor două categorii de substanţe, cugetătoare şi întinse, adică a spiritelor şi a corpurilor. In disperare de cauză, unii dintr'înşii au ajuns să creadă că ele nu puteau fi puse de acord decât numai printr'o necontenită intervenţie a lui Dumnezeu însuşi, — ceea ce nu mai constituia o concepţie filosofică propriu zisă.

Idealismul în sfârșit, a treia din ipotezele ce s'au făcut cu privire la originea cunoștințelor noastre, consideră cunoașterea ca produsă de un singur factor, care este conștiința subiectivă. Această ipoteză este, după F i c h t e, singura despre care se poate zice că e logică. Precum am văzut, existența pură și simplă nu poate produce conștiința. Căci nicio cauză nu poate pune în efect ceea ce nu posedă ea însăși. In schimb însă, conștiința poate produce existența, fiindcă o cuprinde, implicată, în sine însăși. Conștiința, în adevăr, întru cât există, este, și ea, o existență. Este chiar una mai sigură decât cele care presupunem că alcătuesc lumea exterioară, — și care se mai deosebește, în același timp, de ele prin faptul că are cunoștință de ea însăși, e adică conștientă.

Ipoteza idealistă însă, deși pare atât de logică, n'a fost susținută niciodată în mod consecvent. La P l a t o n, bunăoară, idealismul e numai ontologic. Vechiul filosof grec nu merită numele de idealist decât numai întru cât consideră « Ideile » ca având o realitate obiectivă, — ca fiind chiar singurele realități adevărate. Ca atare însă, ele există, după P l a t o n, în afară de conștiința noastră și independent de ea. Iar conștiința noastră nu poate ajunge să le cunoască decât pe calea « anamnezei », — întru cât își aduce aminte că le-a contemplat altă dată, într'o altă viață decât cea pământească. Conștiința nu creează adică « Ideile », ci se silește numai să le reproducă, sub o formă mai palidă, — care nu mai este decât o aparență subiectivă a realității lor obiective.

După P l a t o n, așa dar, conștiința noastră nu este factorul determinant al cunoașterii. Ea nu este autonomă, fiindcă nu este independentă. Ea nu este creatoare, fiindcă e pur și simplu reproducătoare. P l a t o n e astfel, în fond, un dogmatic, care nu izbutește să rămână consecvent. Căci dogmatismul consecvent este, cum am văzut, materialist, iar P l a t o n vrea să fie, cu orice preț, spiritualist. « Ideile » lui, în adevăr, ca realități ce nu se pot percepe cu simțurile, ce nu se pot decât gândi cu rațiunea, nu pot fi decât existențe spirituale. Iar materia o definește el însuși: ceea ce nu există (τὸ μὴ ὄν). De aceea se și încurcă, acest dogmatic inconsecvent, într'o sumă de dificultăți, care nu-i permit să explice,

în mod acceptabil, apariția lumii sensibile, alături de cea inteligibilă.

La B e r k e l e y, de asemenea, idealismul este o ipoteză mai mult ontologică, cu inconvenientul în plus că are un caracter teologic prea pronunțat. Nici la el, conștiința nu este factorul determinant al cunoașterii. Nici la el, conștiința nu este autonomă și creatoare. In adevăr, el susține, e drept, că lucrurile nu există decât numai întru cât le percepem, dar nu trage de aici concluzia logică inevitabilă că noi creăm lucrurile, atunci când le percepem. După B e r k e l e y, puterea creatoare îi aparține numai lui Dumnezeu. El creează, prin urmare, lucrurile, gândindu-le, ca idei ale sale. Noi le cunoaștem, ca atare, numai întru cât aceste idei ale lui Dumnezeu pătrund în conștiința noastră, fără să știm cum și de ce. Conștiința noastră rămâne adică, în această ipoteză, subordonată, dependentă, pasivă. Ca și P l a t o n prin urmare, B e r k e l e y este, și el, un dogmatic inconsecvent, — deși cu o nuanță diferită.

K a n t a fost cel dintâi care a făcut din conștiința noastră un factor determinant al cunoașterii. Dar, din nefericire, n'a mers până la capăt, pe această cale nouă. El a susținut că mintea noastră creează în adevăr cunoștințele pe care le avem despre lume, — dar numai în ceea ce privește forma lor. E drept că, fără această formă, cunoștințele noastre despre lume n'ar fi posibile. Dar e tot așa de adevărat că, pe lângă formă, cunoștințele noastre mai au și o materie, și că, fără această materie, ele n'ar putea, de asemenea, să ia naștere. Iar materia aceasta, n'o mai creează mintea noastră, așa cum face cu forma în care o îmbracă. Materia aceasta, mintea noastră o primește din afară, dela «lucrurile» ce afectează simțurile noastre, — adică, cu alte cuvinte, dela lumea exterioară.

Prin «lume exterioară» însă K a n t nu înțelegea, în acest caz, lumea fenomenală, ci, cum am văzut, lumea numenală. Această lume, deosebită și independentă de noi, era, pentru el, factorul determinant al cunoașterii. Căci formele noastre apriori nu intră în acțiune, după el, decât numai dacă sunt solicitate de lucrurile în sine, care afectează simțurile noastre

și care, producând astfel, sensațiile, creează materia căreia urmează să i se aplice acele forme.

Și pentru K a n t, așa dar, cunoașterea e determinată, în fond, tot din afară. Colaborarea formelor apriori ale minții noastre e desigur importantă și introduce un factor nou în mecanismul cunoașterii. Dar intrarea în joc a acestui mecanism rămâne determinată din afară, de o putere străină de conștiința noastră și independentă de ea. Ceea ce însemnează că, cu K a n t, conștiința cunoscătoare, deși capătă un rol mult mai mare decât avusese până atunci, nu devine încă autonomă. Cu toate tendințele lui revoluționare, K a n t rămâne un dogmatic, pe care așa numitul său « idealism transcendental » nu-l poate ascunde decât destul de rău. Tot binele pe care l-am putea spune, cu oarecare indulgență, despre acest idealism aproximativ, ar fi că este parțial sau incomplet.

Această constatare, însă, ne indică și sarcina pe care trebue să ne-o luăm. Trebue, anume, să mergem mai departe pe calea idealismului, pe care K a n t s'a mărginit să pună piciorul, dar n'a îndrăznit s'o străbată până la capăt. Trebue adică, zice F i c h t e, să completăm idealismul incomplet al lui K a n t, transformându-l într'un idealism integral. Iar modul cum putem ajunge la un asemenea rezultat, îl putem găsi în Critica rațiunii pure chiar.

In introducerea la ediția a doua, care a rămas definitivă, a acestei opere, K a n t zice în adevăr că, fără să fie cu putință vreo îndoială, întreaga noastră cunoștere începe cu experiența. Căci de ce ar putea fi trezită, altfel, spre funcționare, facultatea noastră cunoscătoare, dacă nu « de lucrurile ce pun în mișcare simțurile noastre »? Care pot să fie însă « lucrurile », care pun în mișcare « facultatea noastră cunoscătoare »? Sunt ele oare obiectele cunoscute? Nu, de sigur. Obiectele cunoscute sunt, în fond, cunoștințe. Iar cunoștințele sunt *produse* ale facultății noastre cunoscătoare, adică *efecte* ale activității ei. *Cauzele* acestei activități nu pot fi decât lucrurile care există în afară și independent de noi, adică « lucrurile în sine ».

Această interpretare nu e arbitrară. K a n t însuși a confirmat-o, răspunzând unei obiecții a lui E b e r h a r d, în lucrarea

intitulată « Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll », pe care a publicat-o în 1790. In acea lucrare se găsea declarația clară și categorică: « Obiectele, ca lucruri în sine, ne dau materia intuițiilor noastre empirice ». Iar aceste cuvinte le scria K a n t la 9 ani după apariția primei ediții, din 1781, a Criticii rațiunii pure, și la 3 ani după apariția ediției a doua a ei, din 1787, pe care o revăzuse și o modificase, după matură chibzuință și ținând seamă de toate obiecțiile ce i se aduseseră.

F i c h t e se ridica însă în contra acestei concepții a lui K a n t, după cum făcuseră, înaintea lui, I a c o b i și S c h u l z e, — și pentru aceleași motive. Cauzalitatea e o formă apriori a minții noastre. Ca atare, ea nu se poate aplica decât fenomenelor. K a n t însuși o recunoaște, mai clar și mai categoric decât în Critica rațiunii pure, în Critica rațiunii practice, când zice că libertatea nu poate exista în lumea fenomenelor care sunt supuse legii cauzalității, dar există în lumea numenelor care *nu sunt* supuse acestei legi.

Prin urmare, lucrurile în sine, neputând fi cauze, nu pot afecta simțurile noastre, spre a ne da *materia* cunoștințelor, pe care urmează să ni le întruchipăm, cu ajutorul formelor apriori ale sensibilității și inteligenței. Punctul de plecare al cunoștințelor noastre, — adică, în fond, al fenomenelor, pe care le alcătuesc ele, — trebue căutat în altă parte. Și de vreme ce nu-l putem descoperi afară de noi, nu ne rămâne altă posibilitate decât să presupunem că trebue să se găsească în noi înșine, în conștiința noastră chiar.

E drept, zice F i c h t e, că atunci când percepem ceva, mintea noastră înclină să creadă, în mod spontan, că sensațiile ce alcătuesc acea percepție și care nu atârnă de voința noastră, ne sunt impuse de o existență deosebită și independentă de noi. Acelei existențe obiective, pur și simplu presupuse, îi dă K a n t numele de *lucru în sine*. Ca atare însă, lucrul în sine nu este de cât o idee a minții noastre, — și nu poate avea, prin urmare, decât o realitate subiectivă. După cum mintea noastră e silită de structura ei să adauge sensațiilor formele de spațiu și timp, tot așa e silită de structura

ei să le adauge și forma cauzalității. Aceste forme însă n'au decât o existență subiectivă. Faptul, că suntem siliți să percepem sensațiile noastre ca situate în spațiu și ca desfășurându-se în timp, nu dovedește că spațiul și timpul există în afară și independent de noi. Iar faptul, că suntem siliți să concepem sensațiile noastre ca produse de cauze externe, de așa numitele lucruri în sine, nu dovedește că lucrurile în sine există în afară și independent de noi. K a n t însuși a stabilit, de altfel, într'un chip ce nu mai lasă nimic de dorit, că ideea așa numitului lucru în sine nu e decât un concept *negativ*, cu funcțiune *limitativă*. El indică numai *ceea ce nu putem cunoaște*, și limitează astfel domeniul experienței, în lăuntrul căruia, numai, se pot aplica formele apriori ale minții noastre, spre a ne da cunoștințe legitime.

Şi atunci, se întreabă F i c h t e, se poate oare atribui, cu toată seriozitatea, predicatul realității obiective unei simple idei subiective? Putem adică considera ca existând în adevăr în afară și independent de noi, ca o realitate pozitivă, un simplu concept negativ al minții noastre? « Aceasta să fie oare, — se întreabă el în « A doua introducere în Doctrina Ştiinței », uimitoarea descoperire a marelui geniu, care luminează cu făclia sa acest sfârșit de veac filosofic? » — « A pune, — încheie, în sfârșit, el, — pe seama unui om, care este încă stăpân pe mintea sa, o asemenea absurditate, îmi este, mie cel puțin, cu neputință. Cum aș putea dar s'o atribui lui K a n t? »[1]). Această afirmare, atât de drastic formulată și cu un caracter atât de provocator, a lui F i c h t e, n'a rămas nerelevată. K a n t i-a răspuns printr'un articol, pe care l-a publicat, în 1799, în « Intelligenz-Blatt der Allgemeinen Litteraturzeitung », menținându-și, neschimbat, punctul său de vedere. Pentru el, așa numitele lucruri în sine rămâneau cauzele fenomenelor. Idealismul său transcendental rămânea căptușit cu un iremediabil realism critic.

Fără a se lăsa impresionat de această «îndărătnicie», F i c h t e și-a păstrat și el, neschimbat, punctul său de vedere. El a continuat să creadă că lucrurile în sine nu puteau fi cauzele

[1]) *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, p. 462.

fenomenelor, și că, ne mai putând juca rolul de a explica, în mod cauzal, apariția lor, nu mai aveau nicio rațiune de a fi. Ele nu mai puteau fi adică considerate ca existențe reale. De unde, apoi, Fichte trăgea concluzia că, dacă tot ce există sunt fenomenele, atunci noi cunoaștem tot ce există. Cunoștința noastră devine, prin aceasta, absolută, și metafizica, prigonită de Kant, devine din nou posibilă, în vechiul ei înțeles.

In adevăr, după Critica rațiunii pure, cunoștința noastră era numai relativă, fiindcă era mărginită numai la fenomene, adică la lumea « în raport cu noi », la lumea subiectivă. Lumea independentă de noi, adică realitatea obiectivă, fiind alcătuită din lucruri în sine, ne rămânea, nu numai necunoscută, dar și peste putință de cunoscut.

După Fichte însă, lumea fenomenelor e singura lume reală. Lumea lucrurilor în sine e numai imaginară. Prin urmare, cunoscând fenomenele, noi cunoștem lumea în întregime, nu numai pe jumătate, cum credea Kant. Mai mult încă, o cunoaștem așa cum este în realitate, nu numai ca o simplă aparență; o cunoaștem, cu alte cuvinte, *în mod absolut.*

Și fiindcă cunoașterea absolută a lumii este ceea ce a urmărit totdeauna metafizica, putem conchide că această « regină a științelor » este posibilă, nu numai în domeniul credinței, cum susținea Kant, ci și în domeniul, mult mai satisfăcător pentru mintea omenească mai înaintată, al cunoștinței.

Numai că, sub această nouă formă a ei, sub forma ei idealistă adică, metafizica trebue să-și schimbe înțelesul, și prin urmare și numele. Intru cât în afară de lumea fenomenelor, — că să păstrăm încă, deocamdată, terminologia kantiană, — nu mai există o lume a lucrurilor în sine, întru cât adică în afară de lumea cunoscută de noi, în așa numita noastră experiență, nu mai există o lume necunoscută, ce s'ar întinde dincolo de limitele acestei experiențe,—metafizica nu mai poate păstra înțelesul și numele, pe care le avea de la Aristotel încoace, de știință a ceea ce e dincolo de lumea fizică, de lumea a cărei cunoștință ne-o dă experiența noastră sensibilă.

Filosofia, ca înțelegere totală a lumii, nu mai poate fi o metafizică, în vechea ei accepțiune. Ea nu mai poate fi

decât o « doctrină a științei », în accepțiunea pe care am văzut-o la începutul acestei desvoltări. Căci ea nu mai poate face altceva decât să analizeze cunoștințele noastre despre lume, spre a descoperi fundamentele lor ultime. Ea trebue să-și ia adică rolul, pe care l-am văzut, de « cunoaștere a cunoașterii », — și, în vederea ei, de cunoaștere, mai aprofundată decât cea obicinuită, a cunoscutului. « Cunoscutul » însă fiind totalitatea știrilor pe care le avem despre lume, — știri ce se subsumează noțiunii generale de « știință », — filosofia nu poate fi, cum am zis, decât o « doctrină a științei ». Constituirea ei, ca atare, rămâne s'o vedem acum.

## III

Alături de neajunsurile pe care le-am relevat, criticismul kantian mai suferea, după F i c h t e, de încă unul. El se mărginea să afirme existența unor forme apriori ale minții omenești, fără să încerce a explica, în vreun chip, existența lor, arătându-ne de unde vin și cum iau naștere ele. Era totuși evident că, numai lămurindu-ne asupra originei lor, puteam ajunge să înțelegem de ce erau așa cum pretindea K a n t că erau. El afirma apoi, cum am văzut, că formele apriori ale minții noastre nu pot duce la cunoștințe propriu zise, decât numai aplicându-se materiei ce le este dată dinafară, de lucrurile în sine. Odată însă ce înlăturăm, ca nelegitimă, ipoteza lucrurilor în sine, originea acestei materii, — adică, în definitiv, a sensațiilor noastre, — devine, la rândul ei, o problemă ce își reclamă, neapărat, deslegarea.

Trebue dar să explicăm, mai întâi, cum iau naștere formele gândirii noastre, — fie că ar fi cele presupuse de K a n t, fie că ar fi altele, — și cum ia naștere materia cunoștințelor noastre, ori care ar fi ea. Acesta e primul obiect al filosofiei, ca doctrină a științei. Realizând acest obiect, filosofia începe a se realiza pe ea însăși, ca atare.

Inceputul străduințelor lui F i c h t e în această direcție îl găsim în scrierea, pe care am zis că a publicat-o în 1794, ca program al primului curs pe care își propunea să-l facă la Universitatea din Jena, asupra ideilor sale de reformă a

filosofiei. Lucrarea era intitulată, cum am văzut, « Despre noțiunea doctrinei științei sau a așa numitei filosofii ». Să urmărim, după această lucrare, modul cum a încercat Fichte să ajungă la scopul pe care și-l propusese.

Dacă filosofii nu sunt de acord asupra obiectului filosofiei, — așa începe el în lucrarea de care e vorba, — este fiindcă noțiunea de știință, în general, n'a fost încă destul de bine precizată. Nu este de ajuns să zicem, ca de obiceiu, că o știință este un sistem de propoziții care, legate împreună, decurg toate dintr'unul și același principiu inițial. Mai importantă decât această legătură și această dependență, care, la urma urmei, pot fi și artificiale, e chestia valorii de adevăr a întregului sistem, a propozițiilor ce-l alcătuesc și a principiului inițial din care decurg ele.

Din acest punct de vedere, două întrebări ni se pun, în fața orișicărei științe: *pe ce* se întemeiază adevărul primului ei principiu, și *cum* decurge dintr'însul adevărul propozițiilor ce se deduc din acel principiu inițial? De răspunsul pe care îl putem da la aceste două întrebări atârnă valoarea oricărei științe, — și prin urmare însăși existența ei, ca știință. Căci nu mai încape îndoială că o știință, care n'ar fi adevărată, n'ar mai avea dreptul să poarte acest nume.

Cele două întrebări, care am zis că se pun pentru fiecare știință în parte, se pun și pentru știință în general, — dacă prin știință în general înțelegem totalitatea științelor particulare, — adică, din punct de vedere formal, posibilitatea noastră de a ști, în general, ce se poate ști, de a cunoaște, în general, ce se poate cunoaște, abstracție făcând de obiectele, multiple și variabile, ale diferitelor științe particulare.

Punându-și întrebările pe care le-am văzut, filosofia intră în rolul ei firesc de « doctrină a științei », și caută să determine condițiile cunoașterii în general, — ale cunoașterii adevărate, sau ale cunoașterii însoțite de sentimentul siguranței că reprezintă adevărul. Intrebările în chestie indică prin urmare filosofiei calea, pe care trebue să-și îndrepteze sforțările, spre a se putea realiza. S'o urmăm deci, pe această cale, spre a vedea cum izbutește a se realiza, — după opera lui Fichte din 1794 « Fundamentul întregii Doctrine a Științei ».

Pentru ca să putem descoperi pe ce se întemeiază adevărul primului principiu al întregii noastre științe, trebue să vedem mai întâi în ce constă el, și cum ia naștere. Este evident, zice F i c h t e, că acel principiu nu poate fi decât actul cel mai general al gândirii omenești, actul pe care orice gândire îl presupune, fiindcă n'ar fi posibilă fără el, și pe care, deci, îl implică orice conștiință. Sau, cu propriile lui cuvinte: « Der oberste Grundsatz alles menschlichen Wissens soll diejenige Tathandlung ausdrücken die... allem Bewusstsein zum Grunde liegt und allein es möglich macht ». Iar ca să-l descoperim, trebue să ne servim, deocamdată, de regulele obișnuite ale cugetării, pe care suntem siliți să le admitem, provizoriu, ca legitime, — rămânând ca legitimitatea lor să fie definitiv stabilită ulterior, după ce vom fi descoperit principiul unic, pe care se întemeiază adevărul întregii noastre cunoștințe. Dând această formă schimbată primei din cele două întrebări, dela care am pornit, avem aerul că ne închidem într'un « cerc vițios ». Cercul este real, ca mod de procedare, dar nu este vițios, din punct de vedere logic. Căci nu este vorba să dovedim, prin regulele de care suntem siliți să ne conducem, adevărul primului principiu al întregii noastre cunoștințe; e vorba numai să-l descoperim. Și este evident că nu-l putem descoperi, decât numai analizând câteva din actele de cunoaștere cele mai simple și mai elementare, pe care, din această cauză, nimeni nu le poate contesta, așa încât putem admite, fără să riscăm prea mult, că ele exprimă natura cugetării omenești în general, întru cât se manifestează prin modul, inevitabil și indiscutabil, cum funcționează ea.

Cunoștințele pe care le au oamenii despre lucruri sunt diferite, fiindcă provin din experiența lor, și fiindcă împrejurările experienței individuale variază foarte mult dela un om la altul. Dacă însă lăsăm la o parte, treptat, dintr'o cunoștință empirică oarecare, tot ce pune într'însa experiența, mai rămâne în cele din urmă ceva, ce nu se mai poate înlătura cu gândirea (was sich schlechthin nicht wegdenken lässt). Acel ceva este, evident, ceea ce pune mintea omenească însăși în acea cunoștință. Și dacă acel ceva se arată a fi identic în toate

cunoștințele empirice, atunci, trebue să credem că el exprimă actul cel mai general al minții omenești, cel care stă la originea tuturor celorlalte. Ca atare, actul de care e vorba poate să fie actul primordial al cugetării noastre.

Așa bunăoară, dacă, din cunoștința noastră empirică despre un obiect oarecare, lăsăm la o parte tot ce putem afirma despre el, dacă lăsăm la o parte, nu numai toate calitățile ce-l determină, dar chiar și existența lui, — ce mai rămâne în mintea noastră, când îl gândim? Mai rămâne ideea abstractă că, dacă acel obiect există, el este ceea ce este, este adică el însuși. Această idee se poate exprima, cu simbolismul logic cunoscut, în propoziția: A este A. Sub această formă, ideea de care vorbim e recunoscută ca adevărată de toți oamenii deopotrivă. Logica tradițională îi dă numele de « principiu al identității » și o consideră ca alcătuind cea dintâi temelie a certitudinii.

De ce, însă, admit toți oamenii ca adevărată propoziția: A este A? Pe ce se întemeiază adevărul ei?

Când zicem: A este A, noi nu afirmăm nicidecum că A există, nici că el are cutare sau cutare calități, că este adică un lucru de un fel sau de altul. Ci afirmăm numai că, dacă A există, atunci el este ceea ce este, este adică el însuși. Noi credem adică numai că, în propoziția A este A, există un raport necesar între termenii ce o alcătuesc. Acest raport, să-l însemnăm prin litera X. Tot ce cunoaștem noi, așa dar, în propoziția de care e vorba, este acest raport X. Cu alte cuvinte, prin propoziția abstractă A este A, noi nu dobândim cunoștința nici unui obiect concret. Luăm, numai, cunoștință de un raport abstract. Iar acest raport abstract ar exista pentru mintea noastră, chiar dacă n'ar exista niciun obiect concret, în afară de noi.

Ca atare, acest raport abstract nu ne poate fi dat de obiectele concrete, dinafară de noi, și nu poate atârna de ele. El trebue să fie o creație a minții noastre.

Iacă un prim rezultat, la care am putut ajunge printr'o analiză foarte simplă. Să facem acum un pas mai departe.

Raportul X, pe care l-am văzut adineaori, există în mintea noastră. Așa fiind, trebue să existe în mintea noastră și termenii lui. Căci un raport nu poate exista independent de

termenii a căror relațiune o exprimă. Care sunt însă termenii raportului X?

Când zicem: A este A, — noi afirmăm, din punct de vedere logic, că subiectul A posedă atributul A. Subiectul A, însă, este orice lucru, fără deosebire. Iar atributul A este existența, pură și simplă, a lucrului, pe care l-am luat ca subiect. Propoziția A este A însemnează adică numai că lucrul, la care ne putem gândi, există ca atare, — și, ca atare, este el însuși.

Intru cât însă în această analiză rămânem pe terenul cugetării pure, făcând abstracție, cu desăvârșire, de datele simțurilor, — când zicem: A este A, noi n'avem în minte niciun obiect sensibil determinat, și nici un atribut sensibil anumit, al lui. Tot, dar absolut tot, ce avem în minte este, adică, un Subiect în general și un Atribut în general.

Rezultă oare de aci, că analiza noastră e un simplu joc cu abstracțiuni pure, goale de orice conținut concret?

Nu, de sigur. Subiectul « în general », la care suntem siliți să ne gândim, în cursul acestei analize, în lipsa unui subiect particular determinat, este în realitate subiectul cunoștințelor noastre « în general », subiectul lor psihologic. Este adică Eul nostru propriu, care îndeplinește, tocmai, această funcțiune de Subiect la care se raportează, dela sine, toate cunoștințele pe care le avem sau le putem avea.

Și suntem siliți să ne gândim la *acest* Subiect, înainte de oricare altul, de un motiv foarte simplu, dar foarte puternic. Raportul X, de care vorbeam adineaori și care am zis că există în mintea noastră, exprimă un principiu, al cărui caracter esențial este că rămâne totdeauna același. Oricare ar fi termenii raportului X, de orice natură ar fi adică ei, raportul lor rămâne, invariabil și inevitabil, același. *Această* inevitabilă invariabilitate, *această* permanență necesară constitue esența principiului identității, pe care îl exprimă raportul X, în propoziția A este A. Ceea ce însemnează, că raportul X reprezintă, în fond, ceva ce rămâne pururea, în cugetarea noastră, *identic cu sine însuși.*

Ce poate corespunde însă acestei reprezentări? Ce poate rămânea pururea identic cu sine însuși, în cugetarea noastră,

ale cărei idei se schimbă necontenit? Ce poate rămânea permanent în viața noastră sufletească, ale cărei stări variază fără întrerupere?

O singură existență, zice F i c h t e, îndeplinește aceste condiții, ale reprezentării de care e vorba. Este, anume, Eul nostru propriu. El este, în adevăr, subiectul psihologic comun al tuturor cunoștințelor noastre, oricât ar fi de diferite. El este centrul de referință unic al stărilor noastre de conștiință, oricât ar fi de numeroase. Și aceste două formule nu exprimă două realități deosebite, ci numai una singură. Cunoștințele noastre și stările noastre de conștiință nu alcătuesc două categorii deosebite de elemente psihice. Căci stările de conștiință nu există, propriu vorbind, pentru noi, decât numai întru cât, — dacă ne este îngăduit să ne folosim de acest pleonasm, — le cunoaștem. Ele sunt adică, de asemenea, cunoștințe. Singura deosebire dintre ele privește obiectul, nu subiectul lor. Cunoștințele pure și simple sunt ale noastre, dar privesc lucruri deosebite de noi, pe când stările de conștiință, nu sunt numai ale noastre, dar ne și privesc pe noi înșine.

Trebue să adăugăm acum că, fără această identitate a Subiectului cunoștințelor noastre, n'ar putea fi vorba nici de o identitate a obiectului pe care le reprezintă ele. Despre niciun obiect al experienței noastre n'am putea afirma că rămâne identic cu el însuși, dacă Eul nostru, care ia cunoștință de el în momente diferite ale timpului, n'ar rămânea identic cu e l însuși. Pentru un Eu, care ar fi veșnic altul, obiectele de care ar lua cunoștință, în momente diferite ale timpului, ar fi cu necesitate altele, nu fiindcă s'ar fi schimbat ele însele, ci fiindcă s'ar raporta la un alt Subiect percepător.

Când gândim așa dar, — la începutul analizei dela care pornește « Doctrina Științei ». — propoziția abstractă A este A, conținutul ei concret îl formează în realitate ideea că Eul nostru este Eul nostru, — sau că Eu, care gândesc propoziția de care e vorba, sunt Eu. Iar întru cât, din punct de vedere gramatical, propoziția A este A însemnează că subiectul A are atributul A, care este propria lui existență, putem zice că înțelesul real al acestei propoziții este: *Eul există.*

La același rezultat ajungem pe o altă cale. Când gândim raportul X, de care vorbeam adineaori, în gândirea noastră se găsește implicată intuiția că *noi* îl gândim. In adevăr, când zicem A este A, noi formulăm o judecată. In această judecată este cuprinsă ideea subînțeleasă, că ea este o judecată a noastră. Căci judecata aceasta nu ia naștere înafară de noi, ci în noi înșine. Ea este un act, pe care îl îndeplinește mintea noastră. Iar mintea noastră nu este un câmp pustiu, ce nu ar aparținea nimănui. Pentru fiecare din noi, mintea sa este câmpul pe care își exercită acțiunea Eul său propriu. Când dar eu judec, că A este A, am în același timp intuiția că Eu judec, — și, odată cu ea, și intuiția că Eu exist. Argumentul celebru al Sfântului Augustin și al lui Descartes: *cuget, deci exist*, ia la F i c h t e forma: *judec, deci exist.*

Cu această precizare, rezultatul la care am ajuns capătă o valoare absolută. Propoziția A este A, cuprinde o afirmare ce, în forma ei abstractă, este numai condițională. Când zic: A este A, nu înțeleg prin aceasta, cum am observat dela început, decât că «dacă A există, el este A». Sub această formă abstractă, lipsită de orice altă preciziune, afirmarea pe care o fac e numai relativă. Când însă, precizând înțelesul propoziției A este A, zic: Eu exist, afirmarea pe care o fac ia, imediat, o valoare absolută. Existența Eului meu este, în adevăr, absolută, fiindcă, din punctul de vedere logic ce ne preocupă acum, ea nu este condiționată de nimic. In schimb, ea condiționează, din punct de vedere psihologic, existența oricărei cunoștințe pe care aș putea-o avea.

Să examinăm acum mai de aproape această propoziție cu valoare absolută. Intr'însa, întru cât zic: Eu sunt Eu, sau Eu exist, Eul meu își afirmă identitatea cu sine însuși, sau existența sa pură și simplă. In ambele cazuri, Eul se afirmă pe sine însuși. Ce este însă, ca atare, această afirmare? Este ea o cunoștință obișnuită, ca cele ce se cuprind în judecățile ordinare? Este ea adică recunoașterea pură și simplă a unui raport ce există între două noțiuni? Nu, de sigur. Afirmându-se pe sine însuși, — sau, cum zice F i c h t e, punându-se pe sine însuși, — Eul se creează pe sine însuși. Propoziția: Eu sunt Eu, sau Eu exist, nu este

o cunoștință pură și simplă. Ea este o acțiune, — și anume, o acțiune creatoare.

In adevăr, Eul nu există decât numai întru cât are conștiință de sine însuși. Un Eu inconștient e o contradicție în termeni. Propoziția însă, prin care Eul se afirmă pe sine însuși, zicând Eu sunt Eu, sau Eu exist, este acțiunea prin care el ia cunoștință de sine însuși, și, devenind conștient de sine însuși, începe să existe, ca Eu. Formulând adică judecata: Eu sunt Eu, sau Eu exist, Eul se creează pe sine însuși.

Această judecată nu este dar un simplu *fapt*, ci este mai mult decât atât, este *o făptuire*, — sau, cu propriile cuvinte ale lui F i c h t e, «nicht blosse Tatsache, sondern eine Tathandlung». Eul «se pune» pe sine însuși, fiindcă există, și există, fiindcă «se pune» pe sine însuși. Sau, cu propriile cuvinte ale lui F i c h t e: «So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig... Sich selbst sctzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich». Activitatea și existența se confundă, așa dar, în Eu. Sau, mai precis, existența Eului constă, numai, în activitatea pe care o desfășură.

De unde, definiția Eului, cu care începe filosofia lui F i c h t e, și care sună astfel: «Acel lucru, a cărui existență constă numai în aceea că se pune pe sine însuși ca existând, este Eul, ca subiect absolut». Sau, în forma originală: «Dasjenige, dessen Sein bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt».

Ca și S p i n o z a adică, F i c h t e simțea nevoia să-și înceapă filosofia cu o definiție. Cu toată această analogie, însă, definiția substanței, dela care pornea S p i n o z a, se deosebea radical de definiția Eului, dela care își propunea să pornească F i c h t e. In adevăr, definiția lui S p i n o z a suna, precum știm: «per substantiam intelligo id, cujus essentia involvit existentiam». Prin substanță înțeleg acel lucru, a cărui esență implică existența, — sau a cărui esență este să existe. După F i c h t e însă, esența Eului nu este să existe, pur și simplu, ci să «se pună» pe sine însuși ca existând. Esența Eului, adică, n'o constitue, după el, existența, ci activitatea. Pe când la S p i n o z a esența substanței este ceva

*static*, este existența *ca stare*, la Fichte esența Eului este ceva *dinamic*, este activitatea prin care el «se pune» pe sine însuși ca existând, este, cu alte cuvinte, acțiunea, *ca proces* creator al existenței. De unde Fichte trage concluzia că *Eul este o activitate pură.*

După ce am descoperit, astfel, activitatea Eului, ca prim principiu absolut al întregii noastre științe, să facem un pas mai departe, ca să vedem, dacă nu mai există cumva și alte asemenea principii.

Conștiința noastră empirică ne arată că Eul nostru mai are și cunoștințe, privitoare la alte obiecte decât el însuși. De unde purced acele cunoștințe? Și care este principiul absolut, pe care se întemeiază adevărul lor?

Să întrebuințăm, și în această nouă direcție, metoda de care ne-am servit până acum. Să luăm o cunoștință empirică, privitoare la un obiect oarecare deosebit de Eul nostru, și să lăsăm la o parte, treptat, tot ce pune într'însa experiența, — până când ajungem, ca și în cazul precedent, la un rest, pe care nu-l mai putem suprima cu gândirea. Acel rest trebue să fie, evident, ceea ce pune cugetarea noastră, adică activitatea Eului nostru, în acea cunoștință.

Dacă dar, din cunoștința empirică a unui obiect oarecare lăsăm la o parte, treptat, toate calitățile ce-l determină, — și, în cele din urmă, chiar și existența lui, ca obiect concret, ce ne mai rămâne, în minte, dintr'însa? Ne mai rămâne, pur și simplu, ideea că avem o cunoștință privitoare la un obiect, care nu este Eul nostru, care e deosebit de el. In această deosebire stă existența abstractă a acelui obiect, ca *obiect*, întru cât se opune existenței abstracte a Eului nostru, ca *subiect*. Dacă formula existenței abstracte a Eului nostru se rezumă, cum am văzut, în propoziția A este A, atunci formula existenței abstracte a unui obiect, care nu este Eul nostru, nu se poate rezuma decât în propoziția: Non-A nu este A. Iar această formulă este, precum știm, cea prin care logica exprimă opoziția, sub forma ei totală sau desăvârșită, adică contradicția. De aceea, logica o consideră ca constituind, pentru mintea omenească, un al doilea fundament de căpetenie al adevărului, căruia îi dă numele de principiu al contradicției.

Să examinăm mai de aproape acest principiu. Evidența lui pare neîndoioasă. Pe ce se întemeiază însă ea?

Se întemeiază pe evidența opoziției, pe care o exprimă. Principiul contradicției stabilește, cum am văzut adineaori, o opoziție totală sau desăvârșită între un lucru A și ceea ce nu este A însuși, adică Non-A. Iar această opoziție este evidentă, fiindcă este evidentă mai întâi identitatea lucrului A cu el însuși. Dacă este evident că A este A, atunci este evident de asemenea că A nu poate fi Non-A.

E acum întrebarea, de unde vine această opoziție. Ce o creează adică, și, creând-o, permite principiului contradicției să ia naștere?

Noi nu cunoaștem până acum decât existența Eului. Primul principiu al întregii noastre « Științe » este, cum am văzut, că Eul, prin activitatea lui, se « pune » pe el însuși, și, prin aceasta, își creează propria lui existență. Ca să facem acum un pas mai departe, trebue să zicem că Eul, continuându-și activitatea, după ce s'a « pus » pe sine însuși ca Eu, își opune un Non-Eu. Acest Non-Eu, care se opune Eului, cuprinde tot ce nu este Eul, cuprinde adică totalitatea obiectelor ce nu sunt el însuși, și care, în deosebire de el, alcătuește lumea. După ce se creează adică pe sine însuși, Eul creează lumea. Iar această îndoită activitate creatoare a sa creează, în același timp, principiile fundamentale, pe care se întemeiază, pentru noi, cunoașterea acestei îndoite creațiuni, — cunoașterea Eului și a lumii opuse lui. Acele principii sunt, cum am văzut, principiul identității și principiul contradicției.

Activitatea Eului se desfășură, apoi, mai departe. Ceea ce o silește, în acest punct al ei, să nu se oprească, este o dificultate, ce rezultă din compararea celor două principii. Am văzut, că Eul se pune mai întâi pe sine însuși, după formula Eu sunt Eu, și își opune apoi Non-Eul, după formula Non-Eul nu este Eu. Al doilea act al Eului, însă, pare a contrazice pe cel dintâi. In adevăr, Eul nu-și poate opune Non-Eul decât în sine însuși, în cuprinsul propriei sale existențe. Căci, prin ipoteză, nimic nu mai există, la început, în afară de el însuși. Dacă însă Non-Eul apare în Eu, și există ca atare, într'însul, atunci Eul este în același timp Eu și Non-Eu, —

ceea ce contrazice, simultan, ambele principii, al identității și al contradicției. După primul din aceste principii, Eul este Eu, și nimic altceva. După cel de-al doilea, Non-Eul nu este Eu, și nu se poate confunda cu el. Cu toate acestea, faptul că Eul își opune, în sine însuși, Non-Eul duce în mod fatal la concluzia inevitabilă că Eul este, în același timp, și Eu și Non-Eu.

Această concluzie contradictorie e înlăturată, în desfășurarea ulterioară a activității Eului, prin apariția unui al treilea principiu, — și anume, prin apariția principiului limitării sau al divizibilității. Eul, opunându-și Non-Eul, se limitează pe sine însuși, își reduce adică, în parte, existența, spre a face loc Non-Eului. Formula acestui al treilea principiu este: « Eul opune, în Eu, Eului divizibil un Non-Eu divizibil ». Sau, cum zice F i c h t e însuși: « Das Ich setzt, im Ich, dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen ». Această formulă înlătură contradicția la care duceau primele două principii. După principiul identității, Eul este Eu, — însă numai în parte. După principiul contradicției, Non-Eul nu este Eu, — însă numai în parte. Contradicția există numai în ipoteza, ce pare, la prima vedere, inevitabilă, dar pe care nimic n'o îndreptățește, că Eul ar fi, în întregime și Eu și Non-Eu. Această ipoteză o înlătură, împreună cu contradicția pe care o implică, principiul limitării sau al divizibilității.

Aceste trei principii alcătuesc fundamentele întregii noastre cunoașteri. Ele singure sunt «originare» (ursprünglich); toate celelalte « forme » ale vieții noastre intelectuale sunt « derivate » (abgeleitet). In adevăr, după ce stabilește pe cel din urmă dintr'însele, F i c h t e zice: « Masa a ceea ce este necondiționat și de-a-dreptul cert, e acum sleită; și aș exprima-o (încă odată) în formula: Eu opun Eului divizibil, în Eu, un Non-Eu divizibil. Dincolo de această cunoștință nu poate trece nicio filosofie; până la ea însă trebue să ajungă orice filosofie temeinică; iar dacă o face, devine o Doctrină a Științei. Tot ce mai poate urma, de acum înainte în sistemul spiritului omenesc, trebue să se poată deduce din ceea ce am stabilit ». (Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiss ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender

Formel ausdrücken: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Über diese Erkenntniss hinaus geht keine Philosophie; aber zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im System der menschlichen Geister vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen). Vom vedea bunăoară, ceva mai departe, cum decurge din principiul identității categoria realității, din principiul contradicției categoria negațiunii, din principiul limitării categoria cauzalității, etc. Până atunci, însemnătatea capitală a principiilor de care e vorba ne impune o mai de aproape examinare a lor, pe terenul chiar pe care iau naștere, adică în activitatea Eului însuși.

## IV

Am zis că principiile de care e vorba se constituesc prin acte de gândire ale Eului. Să vedem dar mai de aproape cum se produc acele acte. Apar ele izolate, succedându-se unul după altul, în ordinea pe care ne-o arată « Doctrina Științei »? Cugetarea lui F i c h t e nu e, în această privință, destul de clară. El pare totuși a considera actele de care e vorba ca momente simultane ale acelei « făptuiri » (derjenigen Thathandlung) prin care Eul ajunge să ia conștiință de sine însuși. Referindu-se la unele obiecții ce i se aduseseră, F i c h t e zice, în adevăr, în « A doua introducere în Doctrina Științei »: « Precum Eul există numai pentru sine însuși, tot așa i se naște, în același timp, cu necesitate, o existență în afară de el (So wie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe ihm *zugleich* nothwendig ein Sein ausser ihm). Conștiința de sine însuși și conștiința a ceva ce nu trebue să fie el însuși sunt cu necesitate legate împreună... Această existență a lui însuși pentru sine însuși (a Eului) nu e posibilă fără să i se nască în același timp o existență în afară de el (Dieses Sein seiner selbst für sich selbst nicht möglich sei ohne dass ihm auch zugleich ein Sein ausser ihm entstehe). Iar mai departe adaugă că primul din cele trei acte ale Eului, pe care le-am văzut mai sus, nu-i dă încă conștiința de sine însuși, ci numai « posibilitatea »

acestei conștiințe, — ceea ce ar însemna că se îndeplinește în mod inconștient. Prin acel act, zice F i c h t e însuși, « Eul e pus în posibilitatea conștiinței de sine însuși,... dar nu ia încă naștere o conștiință reală. Actul în chestie e numai o parte, și una ce trebue separată prin analiza unui filosof, nu o parte separată în mod originar, a întregei acțiuni a inteligenței, prin care ea își realizează conștiința ei». (Das Ich wird durch den beschriebenen Akt bloss in die Möglichkeit der Selbstbewusstseins... versetzt,... aber es entsteht noch kein wirckliches Bewusstsein. Der angenommene Akt ist bloss ein Theil, und ein durch den Philosophen abzusondernder, nicht aber ursprünglich abgesonderter Theil, der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bevusstsein zu Stande bringt).

De unde pare să rezulte că, din cele trei acte inițiale ale Eului, pe care le-am văzut mai sus, primele două cel puțin, — cel prin care Eul se « pune » pe sine însuși și cel prin care el își « opune » Non-Eul, — se produc simultan și inconștient. Așa s'ar explica faptul că F i c h t e ajunge în cele din urmă să atribue acele acte prin care ia naștere conștiința, « inteligenței », care ar constitui, ca activitate, esența Eului. Iar Eul însuși, care n'ar putea exista fără să fie conștient de sine însuși, ar apărea, ca atare, în momentul când, prin actele de care e vorba, inteligența ar izbuti să ia conștiință de propria ei activitate.

La această concepție părea a fi ajuns F i c h t e în urma obiecțiilor pe care, cum vom vedea mai departe, i le aduseseră unii din adversarii săi. Ei înclinau să identifice Eul metafizic, care, după F i c h t e, ar crea lumea, — ca cunoștință și, prin aceasta, și ca existență, — cu Eul psihologic al conștiinței empirice, adică cu Eul individual, al fiecărui om, ca realitate concretă. O asemenea identificare se lovea însă de faptul că lumea Eului individual variază dela un om la altul, putând deveni, dela unul la altul, cu totul diferită. Pentru cugetarea filosofică abstractă, însă, lumea este, în fond, una și aceeași, — lucru de care se pot convinge, fără greutate, toți oamenii fără deosebire, dacă nu rămân închiși în cercul mărginit al experienței lor individuale. Eul așa dar, care, după F i c h t e,

crea această lume unică, trebuia să fie neapărat, pentru el, deosebit de Eurile individuale, și mai presus de ele. El trebuia să fie ceea ce era comun tuturor Eurilor individuale, — și anume, ceea ce le permitea să cunoască lumea, în unitatea ei, sub aceleași forme. Iar comună trebuia să le fie tuturor Eurilor individuale ceea ce făcea posibilă existența lor ca Euri, adică « Euitatea » (die Ichheit), — care nu era, la rândul ei, altceva decât Inteligența, ca activitate cunoscătoare.

Această identificare a Eului metafizic cu Inteligența, ca activitate pură a cunoașterii, fără substrat substanțial, o indicase F i c h t e încă din « Prima introducere în Doctrina Științei ». El explica, într'însa, actul inițial, prin care Eul se « pune » pe sine însuși, ca nefiind altceva decât actul prin care Inteligența « se vede pe ea însăși », ia adică conștiință de propria ei activitate, care îi constitue, exclusiv, existența. Iată propriile lui cuvinte: « Inteligența, ca atare, se privește pe ea însăși; și această privire a ei înseși este împreunată nemijlocit cu tot ceea ce i se cuvine (adică cu existența); și în această împreunare nemijlocită a vederii cu existența constă natura Inteligenței » (Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu; und dieses Sich selbstsehen ist mit Allem, was ihr zukommt, unmittelbar vereinigt; und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins und Sehens besteht die Natur der Intelligenz).

In sfârșit, în « Incercarea unei noui expuneri a Doctrinei Științei » din 1797, F i c h t e, străduindu-se să lămurească încă odată natura Eului, ca activitate cunoscătoare pură, lipsită de orice substrat substanțial, revine încă odată asupra identificării ce ne preocupă, spre a-i da o nouă motivare. « Orice conștiință posibilă... presupune o conștiință nemijlocită a identității Subiectului și Obiectului; fără de aceasta, conștiința e, pur și simplu, peste putință de înțeles. In zadar se va căuta o legătură între Subiect și Obiect, dacă nu vor fi fost prinse, dela început, în împreunarea lor... Eul nu trebue dar considerat numai ca Subiect, așa cum au făcut-o aproape toți până acum, ci ca Subiect-Obiect, în înțelesul arătat. Nu e dar vorba aici de o altă existență a Eului decât de cea cuprinsă în ... intuiția de sine însuși... Eu sunt

această intuiție, și nimic altceva, mai departe; iar această intuiție este, ea însăși, Eul meu. Nu trebue să se creadă că se produce, prin această punere de sine însuși, o existență a Eului ca a unui lucru în sine care ar fi independent de conștiință; o asemenea afirmare ar fi fără îndoială cea mai mare dintre absurdități. Tot așa de puțin presupune intuiția de care e vorba existența, independentă de conștiință, a Eului, ca a unui lucru capabil să intuiască... Inteligența se intuiește pe ea însăși, numai ca inteligență sau ca inteligență pură, și în această intuiție de sine însuși constă, tocmai, natura ei. Această intuiție va fi deci, în cazul când se va stabili încă un alt fel de intuiție, cu drept cuvânt numită, spre deosebire, intuiție intelectuală. In locul cuvântului de Inteligență, mă servesc astfel mai bucuros de numele de Euitate, întrucât indică... în chipul cel mai nemijlocit, întoarcerea activității (cunoscătoare) asupra ei înseși...». (Alles mögliche Bewusstsein, als Objektives eines Subjekts, setzt ein unmittelbares Bewusstsein, in welchem Subjektives und Objektives schlechthin Eins seien, voraus; ausserdem ist das Bewusstsein unbegreiflich. Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjekte und Objekte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat... Das Ich ist nicht zu betrachten als blosses Subjekt, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subjekt-Objekt in dem angegebenen Sinne. Nun ist hier von keinem anderen Sein des Ich die Rede, als von dem in der beschriebenen Selbstanschauung; oder noch strenger ausgedrückt, von dem Sein dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich. Es soll durch dieses Sich-selbst-setzen nicht etwa eine Existenz des Ich, als eines unabhängig vom Bewusstsein bestehenden Dinges an sich, hervorgebracht werden; welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten grösste sein würde. Ebenso wenig wird dieser Anschauung eine vom Bewusstsein unabhängige Existens des Ich als anschauenden Dinges vorausgesetzt... Die Intelligenz schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben

besteht ihr Wesen. Diese Anschauung wird sonach mit Recht, falls es etwa noch eine andere Art der Anschauung geben sollte, zum Unterschiede von der letzteren, intelektuelle Anschauung genannt. Ich bediene mich statt des Wortes Intelligenz lieber der Benennung: Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst... am unmittelbarsten bezeichnet).

Ne-am oprit, cu ceva mai multă stăruință, asupra acestui punct, spre a lămuri cât mai bine modul cum concepea Fichte activitatea Eului și principiile ce luau naștere dintr'însa. Vom înțelege astfel mai ușor, ceva mai departe, criticile pe care i le-a adus Iacobi și care au determinat evoluția propriei sale cugetări, din a doua perioadă a ei. Până atunci, însă, trebue să continuăm a examina desfășurarea ideilor din Doctrina Științei. Cel din urmă din principiile pe care le-am văzut — acela al limitării, — ne indică destul de limpede calea pe care trebue s'o urmăm, dându-ne posibilitatea să deosebim cercetările filosofiei teoretice de acelea ale filosofiei practice.

Am zis că apariția Non-Eului limitează existența Eului. O limitează, determinându-i întinderea. Avem dar aici o determinare a Eului de către Non-Eu. Căci Eul nu poate ajunge să ia cunoștință de sine însuși, ca Eu, decât numai dacă se poate deosebi pe sine însuși, ca atare, de ceva ce nu este el însuși, adică prin opoziție cu Non-Eul. In acest scop, însă, Non-Eul trebue să limiteze realitatea Eului, exercitând o acțiune asupră-i. Așa fiind, acțiunea Non-Eului asupra Eului devine temelia cunoașterii, în general, și prin urmare punctul de plecare al filosofiei teoretice.

Am văzut însă că apariția Non-Eului e un produs al activității Eului, — care și-l opune: Eul exercită dar și el o acțiune asupra Non-Eului, — și încă una primordială. Această determinare a Non-Eului de către Eu nu mai e, totuși, temelia cunoașterii, ci temelia făptuirii, — și, ca atare, nu mai formează punctul de plecare al filosofiei teoretice, ci obârșia filosofiei practice. De aceasta ne putem încredința, examinând mai de aproape mecanismul acestei duble determinări sau al acestei determinări reciproce (Wechselbestimmung).

Eul este, am zis, activitate pură, fără substrat substanțial. Așa fiind, Non-Eul, când îi limitează realitatea, nu face, propriu vorbind, altceva decât că îi mărginește activitatea. Această mărginire, Eul o simte ca o resistență. Iar această resistență ia, în conștiința sa despre sine însuși, aparența unei « afectări » a ființei sale de către ceva deosebit și independent de ea. De către ceva deosebit și independent, fiindcă, cum am văzut, actul prin care Eul își opune Non-Eul nu se îndeplinește în mod conștient. Când e dar determinat de Non-Eul pe care și l-a opus în mod inconștient, Eul are « sensația » (die Empfindung) a ceva ce lucrează asupră-i « din afară » de propriul său cuprins. Reflectând, apoi, asupra « sensației », care ia naștere în acest mod, Eul ajunge să aibă « intuiția » (die Anschauung) a ceva « străin » de sine însuși, care i se « opune ». Reflectând, în sfârșit, asupra acestei « intuiții », Eul ajunge să-și formeze o « reprezentare » (eine Vorstellung) despre ceea ce i se opune, — și care este reprezentarea unui « obiect » deosebit și independent de el însuși.

Reprezentarea, însă, pe care am luat-o ca exemplu și care putem presupune că este cea dintâi ce ia naștere în procesul cunoașterii, nu rămâne unică. Eul, fiind necontenit « afectat » de Non-Eul ce-i mărginește activitatea, are necontenit sensații, care îl duc la intuiții și, prin ele, le reprezentări de obiecte. Iar acele reprezentări, Eul, — trebuind să le deosebească unele de altele, spre a nu le confunda, în care caz activitatea sa ar deveni haotică, — e silit să le « separe » unele de altele, așezându-le unele « lângă » altele sau unele « după » altele. Așa iau naștere, odată cu reprezentările de obiecte, și cele două forme, în cadrul cărora se constitue « ordinea » lumii pe care o alcătuesc ele, și care sunt spațiul și timpul.

Urmează apoi, în desfășurarea, determinată de Non-Eu, a activității Eului, o treaptă superioară, care depășește sensibilitatea. Este, anume, treapta intelectului (die Stufe des Verstandes), pe care apar, deasupra reprezentărilor schimbătoare, noțiunile fixe, ale obiectelor. Pe această treaptă se « realizează » obiectele, ajung adică a fi considerate, definitiv, ca alcătuind o realitate obiectivă. Prin variațiile lor, reprezentările mai puteau fi încă considerate ca legate de Eu, și deci

ca subiective. Prin invariabilitatea lor, noțiunile nu mai pot fi considerate decât ca realități ce nu mai urmează schimbările ce se produc în activitatea Eului, ca fiind prin urmare obiective. Pe această treaptă, a intelectului, iau naștere, ca forme ale activității respective a Eului, categoriile. « Deducțiunea » lor fiind însă, nu numai tot atât de laborioasă, ci și, totdeodată, mult mai discutabilă, decât era la K a n t, n'o putem urmări în întregime. Ne mărginim să indicăm pe aceea a categoriilor realității, negațiunii și cauzalității, care decurg, direct, din primele trei acte ale Eului. Prin cel dintâi din acele acte Eul, « punându-se » pe sine însuși, își afirmă existența, cu o certitudine pe care nimic n'o poate atinge, și care își găsește expresia în formula: Eu sunt pur și simplu, fiindcă sunt, și sunt, pur și simplu, ceea ce sunt, (Ich bin schlechthin, weil ich Ich bin, und bin schlechthin, was Ich bin). Această afirmare este, cum am văzut mai sus, echivalentul logic al principiului identității, care se exprimă prin formula A este A, și a cărui aplicare este garanția realității. Oriunde se poate aplica acest principiu, realitatea ne apare ca neîndoioasă. Categoria realității derivă astfel din primul act fundamental al Eului.

Când apoi, prin al doilea act fundamental al său, Eul își opune Non-Eul, apare categoria negațiunii. Căci, opunându-și Non-Eul, Eul nu face altceva decât să-și nege, parțial, existența, care nu era, la început, mărginită de nimic. Când ajunge a fi mărginită de Non-Eu, existența Eului nu-i mai poate fi atribuită, în întregime, lui însuși, ca la început. O parte a ei, trecând în posesiunea Non-Eului, este negată, în chip firesc, ca posesiune a Eului. Forma logică a mărginirii Eului de către Non-Eu este categoria negațiunii.

In sfârșit raporturile din Eu și Non-Eu, ca părți ale existenței, constau, cum am văzut, în determinarea reciprocă a fiecăreia din aceste părți de către cealaltă. Iar această determinare reciprocă se descompune, la analiză, în două serii de acțiuni, — una a celor pe care le exercită Non-Eul asupra Eului, și alta a celor pe care le exercită Eul asupra Non-Eului. Forma logică a acestor acțiuni o constitue, în mecanismul intelectului, categoria cauzalității. Intelectul concepe, în ade-

văr, acțiunea pe care o exercită Non Eul, în general, asupra Eului, ca fiind « ceea ce produce » afecțiunile pe care le suferă Eul, ca fiind, cu alte cuvinte, « cauza » lor. Și tot așa consideră acțiunea pe care o exercită Eul, în general, asupra Non-Eului, ca fiind « ceea ce produce » schimbările ce apar într'însul, ca fiind, cu alte cuvinte « cauza » lor.

Treapta următoare, în desfășurarea activității Eului, o constitue « puterea de judecare » (die Urtheilskraft). Odată ce intelectul, cu ajutorul categoriilor, a fixat noțiunile lucrurilor, puterea de judecare începe să le compare unele cu altele, să stabilească asemănările și deosebirile lor, să le subsumeze unele altora, și să exprime raporturile dintre ele prin judecăți. In sfârșit, ultima treaptă, în desvoltarea mecanismului cunoașterii, o formează rațiunea (die Vernunft). Ea pornește dela seriile de legături, pe care le stabilește puterea de judecare între noțiunile intelectului și, prin aceasta, între lucrurile lumii, căutând să le ducă, spre a le încheia și a desăvârși astfel cunoașterea lor, până la capăt. Iar la capătul tuturor acelor serii, rațiunea, cu ajutorul intuiției intelectuale, descopere spontaneitatea Eului, din care purced toate. Pornind, cu alte cuvinte, dela activitatea primordială a Eului, mecanismul cunoașterii, consecvent urmărit în filosofia teoretică, se întoarce în cele din urmă la aceași activitate. Cu deosebirea că, inconștient exercitată la început, spontaneitatea Eului ajunge a fi, la sfârșit, conștient recunoscută. Iar prin această recunoaștere se face trecerea dela filosofia teoretică la filosofia practică. Căci determinarea Eului de către Non-Eu, care constitue domeniul cunoașterii, apare, la lumina acestei recunoașteri, ca un produs al spontaneității Eului, care creează domeniul făptuirii.

## V

Filosofia teoretică ne-a arătat « cum » au luat naștere treptele succesive ale activității « reflectate asupra lui însuși » a Eului, și printr'însele, formele, sensibile și intelectuale, ale cunoașterii. Prin aceasta, scopul pe care îl urmărea F i c h t e, — acela, anume, de a completa Critica rațiunii pure, în care K a n t se mărginise să constate numai existența formelor

apriori, fără să le explice originea, — ar fi putut fi considerat ca atins. Doctrina științei îl socotea, totuși, ca realizat numai în parte. Ea se credea datoare să arate, nu numai «cum», ci și «de ce» activitatea Eului a străbătut, treptat, stadiile, ridicându-se, succesiv, pe treptele, pe care le-am văzut, spre a da naștere formelor, sensibile și intelectuale, ale cunoașterii, pe care le-am trecut în revistă. Am zis în adevăr, că Eul a fost —și nu putea fi decât — activitate «spontană». Ca atare, activitatea lui se desfășura, la început, în mod absolut liber; ea nu era, nici produsă, nici mărginită, de nimic, de vreme ce nimic nu mai exista (prin ipoteză, pentru gândirea filosofică, pornită să găsească certitudinea absolută) în afară de ea. De ce, atunci, Eul și-a mărginit singur activitatea, opunându-și Non-Eul, care să-i reziste, așa, încât împiedecându-se sau ciocnindu-se de el (sich daran anstossend), pornirea lui spontană de a se desfășura, în deplină libertate, la infinit, să fie silită a se întoarce îndărăt, a reveni asupra ei înseși, — spre a se reflecta în conștiința lui sub formele succesive pe care le-am văzut, ale sensațiilor, intuițiilor, noțiunilor, judecăților, etc.? Filosofia teoretică ne pune astfel dinaintea unei probleme, pe care n'o mai poate deslega ea însăși. Căci pe terenul cercetării teoretice nu putem găsi niciun răspuns la întrebarea «de unde Non-Eul originar, și ciocnirea, care aruncă Eul îndărăt, în sine însuși?» (woher das ursprüngliche Nicht-Ich, und der Anstoss der das Ich in sich zurücktreibt?).

Calea pe care putem găsi un răspuns la această întrebare, zice Fichte, ne-a indicat-o Kant în Critica rațiunii practice. El a stabilit, în această a doua operă capitală a sa, primatul rațiunii practice asupra rațiunii teoretice, după care principiul suprem al întregii noastre activități este «imperativul categoric», adică datoria absolută de a lucra așa, încât să contribuim la realizarea, în lume, a ordinei ideale pe care ne-o revelează conștiința morală. Un asemenea principiu a trebuit să călăuzească, după Fichte, și desfășurarea inițială a activității Eului. El a trebuit să-și opună Non-Eul, care să-i reziste, de care să se împiedece, de care să se lovească, fiindcă era dator să-și realizeze natura, pe care nu și-o putea realiza altfel. Căci, în esența lui, Eul nu este decât activitate

pură, fără substrat substanțial. Ca să existe, adică, el trebue să lucreze. A lucra, însă, însemnează a face ceva: a crea un lucru sau a-l suprima, a modifica un lucru sau a-l deplasa. In toate aceste cazuri, trebue să existe ceva, asupra căruia să se poată exercita acțiunea: o materie, mai întâi, din a cărei modelare să poată ieși un obiect ce nu exista până atunci, un obiect, apoi, a cărui descompunere în părțile lui constitutive să-i poată suprima existența, sub forma pe care o avea până atunci, un obiect, mai departe, căruia să i se poată schimba prin modificări parțiale, aspectul sub care se înfățișa până atunci, un obiect în sfârșit, care să poată fi mutat într'un alt loc decât cel pe care îl ocupa până atunci. In lipsa totală, — întru cât izbutim a ne-o închipui, în mod ipotetic, ca reală, — a unor asemenea obiecte, asupra cărora să se poată exercita, acțiunea, în general, de orice fel ar fi, devine imposibilă. Am putea zice, — dacă ne este îngăduit a ne exprima în acest chip, — că, fără lucruri, nu se poate lucra. Ceea ce însemnează că, în lipsa unei existențe, deosebite de el și opuse lui, Eul nu-și poate realiza natura, ca activitate pură. El e astfel silit să-și opună Non-Eul, — să creeze adică lumea, — pentru ca să poată lucra asupră-i. Asupră-i sau, eventual, împotrivă-i. Sunt caracteristici, în adevăr, termenii germani de care se servește F i c h t e. Non-Eul este, față de Eu, « ein Gegenstand ». Iar valoarea Non-Eului, ca atare, stă în faptul că îi poate opune, Eului, « einen Widerstand ». Din nefericire, în limba noastră, termenii corespunzători acelora de « Gegenstand » și « Widerstand », adică « obiect » și « rezistență », n'au nicio înrudire etimologică, așa încât nuanța, pe care ar trebui s'o pună în evidență ei, a cugetării lui F i c h t e, nu poate fi tradusă ad-litteram. Sensul ei rămâne, totuși, destul de clar. Ca să-și poată realiza natura, Eul își opune un obiect, fiindcă are nevoie de o rezistență. Și are nevoie de o rezistență, pe care s'o poată învinge, pentru ca să-și poată îndeplini « datoria ». Realizarea naturii sale este, în adevăr, pentru Eu, o datorie. La obârșia nevoii de a se realiza stă, pentru Eu, imperativul categoric al lui K a n t. Acest imperativ presupune, în adevăr, rezistența, fiindcă reclamă lupta, în care să se poată afirma, împotriva tuturor piedecilor, libertatea. Iar Eul,

fiind, în esența lui, activitate spontană, nu poate lucra decât liber. El creează dar lumea, ca să poată introduce într'însa ordinea ideală, pe care o reclamă conștiința morală, și pe care e dator s'o realizeze. De unde, curiosa definiție a lui F i c h t e, după care lumea, pe care ajungem s'o cunoaștem ca existând prin activitatea teoretică a Eului nostru, nu este decât « materialul devenit sensibil al datoriei noastre » (das versinnlichte Material unserer Pflicht).

După ce-și ia însă din filosofia teoretică justificările ce-i permit a se constitui, filosofia practică se depărtează de abstracțiunile ei pure, spre a se apropia de realitățile concrete ale experienței. Pe când, bunăoară, cea dintâi consideră Eul ca unic, și numai din unitatea lui deduce formele cunoașterii, dând astfel naștere lumii cunoscute, cea de a doua consideră Eul ca multiplu și deduce din existența Eurilor individuale regulele morale, juridice și politice. In adevăr, nici etica (die Sittenlehre), nici dreptul (die Rechtslehre), nici politica (die Staatslehre) nu se pot constitui, ca ramuri ale filosofiei practice, decât numai stabilind principiile raporturilor dintre oameni, — ceea ce presupune, evident, existența lor ca ființe conștiente, avându-și, deopotrivă, Eurile lor. Justificarea acestei presupuneri ne-o dă al treilea din actele inițiale, prin care Eul unic își opune sie însuși, ca Eu divizibil, un Non-Eu divizibil. Ceea ce însemnează că, după cum Non-Eul ajunge a fi alcătuit, prin acest act, dintr'o multiplicitate de obiecte, tot așa și Eul unic dela început ajunge a se împărți într'o multiplicitate de Euri individuale. Altfel, imperativul categoric, cu normele lui morale, legile civile și penale, cu normele lor juridice, și organizările statelor, cu normele lor politice, care hotărăsc, toate, raporturile dintre oameni, n'ar mai avea sens.

Filosofia practică merge, apoi, pe calea apropierii de realitățile concrete ale experienței, și mai departe, explicându-ne de ce oamenii, ca Euri individuale, nu rămân conștiințe pure, adică pure existențe spirituale, ci au și corpuri materiale. Ca părți ale Eului unic, care, când se divide, nu-și schimbă prin aceasta natura, Eurile individuale sunt, și ele, activități pornite a se manifesta, în afară de propriile lor margini, lucrând asupra lumii înconjurătoare. Asupra obiectelor materiale,

însă, ce compun această lume, Eurile individuale n'ar putea lucra, dacă ar rămânea conștiințe pure. Ele au nevoie, în acest scop, de instrumente materiale, cu care să poată atinge, prinde, apuca, obiectele asupra cărora trebue să lucreze. Asemenea instrumente le sunt organele corpului material, pe care și-l asociază. Ca atare, corpul material al fiecărui om este « un oarecare aspect al activității absolute » a Eului său. Cum zice Fichte însuși: « Eu, intuit ca principiu al unei activități în lumea materială, sunt un corp articulat, și reprezentarea corpului meu însuși nu este altceva decât un oarecare aspect al activității mele absolute » (Ich, als Prinzip einer Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut, bin ein artikulierter Leib, und die Vorstellung meines Leibes selbst ist nichts anderes als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Thätigkeit).

Cu aceste lămuriri prealabile, cu caracter mai mult teoretic, asupra filosofiei practice, putem intra în studiul celor trei ramuri de căpetenie ale ei, care sunt etica, dreptul și politica. Să începem cu cea dintâi.

## VI

Ca să putem descoperi principiul suprem al eticei, trebue să ne întoarcem, iarăși, la Eul inițial, general sau universal, adică, cu alte cuvinte, la Eul absolut. El este, cum am văzut, activitate pură, fără substrat substanțial. Ca atare el este infinit și independent. Infinit, fiindcă, nimic ne existând în afară de el, nimic nu-i poate mărgini activitatea. Independent, fiindcă, pentru acelaș motiv, nimic nu-i poate condiționa activitatea, care nu atârnă astfel de nimic. Când însă, divizându-se, Eul unic dă naștere nenumăratelor Euri individuale, — acestea se trezesc, deodată, cu conștiința că sunt finite și dependente. Finite, mai întâi, fiindcă, fiind mai multe, fiind nenumărate, nu mai sunt, fiecare, o realitate unică, — sau, mai exact, realitatea unică. Fiecare dintr'însele e numai o parte, o infimă parte, din Eul unic, care era în adevăr, la început, unica realitate. Dependente, apoi, fiindcă activitatea lor e condiționată de rezistența Non-Eului, de care ele atârnă, ast-

fel, în mod fatal. Spre a înlătura această conștiință penibilă, sau, cel puțin, spre a o face mai puțin apăsătoare, Eurile individuale simt nevoia adâncă să lupte împotriva Non-Eului, să-i învingă rezistența, și, afirmându-și astfel libertatea, ca formă a spontaneității primitive a Eului unic, să împingă din ce în ce mai departe granițele în care le închide Non-Eul, tinzând să-și recupereze, odată cu independența, și infinitatea dela început. Eurile individuale, care nu pot fi decât relative, sunt adică stăpânite de pornirea invincibilă de a se întoarce la Eul absolut, de a se cufunda din nou în unitatea lui.

Din această pornire, care poate să varieze ca intensitate, dar nu lipsește niciodată, din conștiința nici unui om, izvorăște legea fundamentală a moralei. « Răul radical », de care vorbea K a n t, este, pentru F i c h t e, inerția (die Trägheit) care împiedică Eurile individuale, când cad sub stăpânirea ei, să tindă spre Eul absolut, silindu-se a se apropia de el. Această inerție constă, în viața practică a oamenilor, în teama de sforțare, în repulsiunea pentru osteneală, în dorința, în setea chiar, de liniște și de comoditate, pe care le întrețin slăbiciunile sensibilității, ca manifestări, în constiința lor individuală, ale corpului lor material. Legea morală prescrie dar oamenilor, — și imperativul categoric le impune, — să reziste acestor slăbiciuni și să nu-și cruțe puterile, în activitatea neîntreruptă, pe care trebue s'o desfășure, pentru realizarea idealului, către care îi împinge pornirea lor de a se întoarce la Eul absolut. Moralitatea e astfel activitatea pentru activitate, fără odihnă și fără răgaz. Moral e omul, pentru care nu există trândăvie și zăbavă. Orice sarcină îndeplinită este pentru el un îndemn de a-și asuma alte sarcini nouă; orice scop realizat este pentru el o obligație de a întreprinde realizarea altor scopuri nouă; orice acțiune a lui trebue să fie un pas numai pe drumul fără de sfârșit, pe care Eul său relativ, subjugat Non-Eului, se avântă în spre libertatea Eului absolut, creator al Non-Eului. Ținta ultimă a moralității e astfel libertatea. In cucerirea ei își pune omul moral idealul suprem, — cu conștiința că nu poate ajunge a-l realiza decât numai printr'o neîntreruptă activitate. Această activitate constitue, de aceea, caracterul distinctiv al Eului individual, ca atare. Cum

zice Fichte însuși: «Caracterul esențial, prin care Eul se deosebește de tot ce este în afară de el, constă într'o tendință către activitatea proprie, pentru ea însăși; și această tendință este ceea ce gândim, atunci când gândim Eul în și pentru sine, fără nicio legătură cu ceva din afară de el» (Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von Allem, was ausser ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich, ohne alle Beziehung auf etwas ausser ihm, gedacht wird).

Nicăieri, poate, nu s'a manifestat, mai limpede și mai deplin, ca în acest «activism» cu orice preț, caracterul lui Fichte. Un prieten al lui, medicul Hufeland, despre a cărui «Macrobiotică» am vorbit în treacăt în volumul precedent, zicea că fondul naturii lui îi părea a fi «supra-forța» (Sein Grundcharakter war die Ueberkraft). Iar acea «supra-forță» se manifesta printr'o necontenită, — și, nu arareori, excesivă, ca formă cel puțin, dacă nu ca eficiență, — pornire spre activitate. Fichte însuși recunoștea că nu avea decât o singură «pasiune», o singură «nevoie», un singur mod de a ajunge la un sentiment «plin» de sine însuși, și, printr'însul, la fericire: acțiunea, exercitată «în afară» de el însuși (Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: ausser mir zu wirken; je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir).

Ca și procesul sufletesc care duce, în filosofia teoretică, la cunoașterea lumii, tot așa și cel care duce, în filosofia practică, la realizarea libertății, trece prin mai multe stadii. Pe prima treaptă, în ascensiunea sa sufletească în spre idealul libertății, pune piciorul orice om atunci când, stăpânit încă cu desăvârșire, de pornirile sensibilității și căutând mijloacele de a le satisface, își dă seama că are putința să «aleagă», dintre acele mijloace, pe unele sau pe altele. Pe a doua treaptă pun piciorul, mai departe, numai cei ce ajung a-și da seamă că au putința să «aleagă» și între pornirile sensibilității lor, refuzând de a satisface pe unele și satisfăcând numai pe altele, — după cum li se pare că asigură, mai bine, «fericirea» lor. Pe a treia treaptă se ridică și mai puțini încă decât cei din cate-

goria precedentă; aceia, anume, care ajung să priceapă că demnitatea naturii lor le impune să fie independenți de « toate » pornirile sensibilității lor, și să lucreze numai după motivele pe care li le recomandă rațiunea. In sfârșit, pe a patra treaptă a « liberării », se ridică și mai puținii care izbutesc a se lămuri că, printre motivele rațiunii, nu este decât unul singur de care trebue să asculte, — și care este: legea morală. Pe această ultimă treaptă, nu numai ridicarea, ci și menținerea, presupun o luptă necontenită în contra pornirilor sensibilității, o sforțare de fiece clipă. Numai cu acest preț, atât de ridicat, își poate cuceri omul libertatea. De aceea, orice îi vine în ajutor, spre a-l susținea în această sforțare, arătându-i că ea poate duce la victoria dorită, îi este bine venit. De această natură sunt exemplele oamenilor de elită, care au izbutit a se învinge pe ei înșiși, spre a realiza, în deplină libertate, legea morală, — ca bunăoară exemplele marilor întemeietori ai religiilor istorice. Frecventarea bisericilor, — sau, în genere, a așezămintelor, — în care li se proslăvește amintirea, poate fi astfel de cel mai mare folos pentru întărirea și desvoltarea moralității oamenilor.

« Sistemul datoriilor », cu cele patru clase ale lui, ar interesa mai mult istoria specială a eticei, decât istoria generală a filosofiei. Putem dar trece asupră-i, ca să ajungem mai repede la a doua ramură a filosofiei practice, adică la « dreptul natural ». In ordinea cronologică, această a doua ramură a fost, propriu vorbind, cea dintâi. In adevăr, opera, în care se ocupa de dreptul natural și care era întitulată « Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre », a publicat-o F i c h t e în 1796, pe când cea în care se ocupa de etică și care era întitulată « System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre » a apărut cu doi ani mai târziu, în 1798. In ordinea logică a ideilor, însă, acest al doilea domeniu de cercetări stă într'o legătură mai directă și mai strânsă cu concepțiile fundamentale ale filosofului pe care îl studiem; de aceea am și socotit că îl puteam examina înaintea celui ce îl precedase.

Precum se știe, dreptul regulează raporturile dintre oameni, în lăuntrul grupărilor sociale în care se găsesc înglo-

bați. Legi care au regulat, după locuri, timpuri și împrejurări, raporturile de acest fel, au existat pretutindeni și totdeauna. Dar « dreptul » pe care îl creau ele era arbitrar, întru cât regula raporturile dintre oameni, în cadrul societăților respective, după cum cereau interesele celor ce le conduceau, nu în conformitate cu ceea ce reclama natura omenească însăși, pentru toți cei ce le alcătuiau. In timpurile moderne a apărut însă, și s'a întărit încetul cu încetul, credința că oamenii au drepturi firești, inseparabile de existența lor, și pe care trebue să le stabilească un « drept natural », care să le convină tuturor deopotrivă, nu numai unor mici minorități de privilegiați, ca dreptul « arbitrar » al tradițiilor istorice. Unele popoare au început chiar să se miște, spre a-și institui un asemenea drept natural, — ca cel francez bunăoară, a cărui revoluție a început cu proclamarea « drepturilor omului », — ale oricărui om, de oriunde și de oricând, întru cât există ca om. Numai că, acestor drepturi, a căror realitate o simțeau, instinctiv, toți, le lipsea întemeierea teoretică. Și poate că dorința de a pune indirect, la dispoziția celor ce susțineau mișcarea de idei din Franța, — pe care, cum am văzut mai sus, încercase și el, cu câțiva ani mai nainte, s'o apere, în fața opiniei publice europene, — o asemenea întemeiere, l-a făcut pe F i c h t e să publice, mai întâi, această parte a filosofiei sale practice. I se părea, în adevăr, că ceea ce stabilise în « Doctrina Științei », cu privire la natura omenească, îi permitea să ajungă, cu cea mai mare ușurință, la o definiție indiscutabilă a dreptului natural, ce începuse a deveni idealul oamenilor politici mai înaintați ai timpului său.

Am văzut că oamenii participă toți, prin nevoia firească de independență a Eului lor individual și finit, la independența Eului unitar și infinit dela origine. Iar această participare se manifestează prin pornirea firească în spre libertate, care, — oricât ar fi de puțin desvoltată la cei ce se găsesc încă pe treptele inferioare ale evoluției sufletești de care am vorbit mai sus, — nu lipsește însă la nici unul dintr'înșii. Am văzut, în sfârșit, că realizarea libertății, către care tind astfel oamenii, constitue idealul pe care li-l impune conștiința lor morală. De unde rezultă, că dreptul natural, în deosebire de cel arbi-

trar, trebue să reguleze raporturile dintre oameni în conformitate cu natura lor, considerându-i anume ca fiind, principial, liberi.

Aceasta fiind cea dintâi condiție de care atârnă orice legislație întemeiată pe dreptul natural, să vedem, mai departe, ce trebue să cuprindă ea. Activitățile oamenilor, — care sunt, sau care aspiră să fie, și nu pot fi împiedecați să ajungă a fi, liberi, — se desfășură în aceeași lume, adică în cadrul acelorași grupări sociale. Așa fiind, acele activități se ating și se încrucișează, se influențează prin urmare, se turbură și se pot împiedeca, unele pe altele. Ceea ce însemnează că libertatea naturală a oamenilor poate fi anulată de însuși exercițiul ei. Spre a evita această consecință fatală, care ar face imposibilă realizarea idealului moral al omenirii, nu există decât un singur mijloc. Și anume, libertatea naturală a oamenilor nu-și poate asigura existența, decât numai marginindu-și exercițiul. In acest scop, exercițiul ei trebue să se supună unor reguli, pe care rămâne să le stabilească dreptul natural. Principiul esențial, însă, din care trebue să decurgă ele, oricât ar fi de numeroase și de variate, nu poate fi decât unul singur: oamenii trebue să-și împartă între ei lumea, ca domeniu comun în care urmează a-și exercita libertatea, divizând-o în sfere limitate de acțiune. Ei trebue să-și mărginească adică singuri libertatea, dispunând de ea numai așa, încât exercițiul libertății fiecăruia să nu împiedece exercițiul libertății celorlalți.

In deosebire de obligația morală, însă, care e, cum am văzut, absolută, această obligație juridică a dreptului natural e numai relativă. Ea nu se impune decât oamenilor ce trăiesc în societăți. Cine vrea să i se sustragă, o poate face, renunțând la viața socială, — lucru pentru care nu i se poate aplica nicio sancțiune. Dreptul natural, zice F i c h t e, nu cunoaște altă obligație decât aceea care, pentru fiece om, rezultă din hotărîrea lui voluntară de a trăi la olaltă cu alții, într'o grupare socială dată. Numai când un om, care refuză a-și mărgini libertatea de acțiune, vrea totuși să trăiască mai departe în societatea semenilor săi, numai atunci i se poate aplica, — și trebue să i se aplice, — sancțiunea de a fi exclus dintr'însa. Cum zice

Fichte însuși, dând libertății, care nu consimte să se limiteze numele de « bun plac »: « Când cineva nu vrea nicidecum să-și mărginească bunul plac, nu i se poate opune altceva pe terenul dreptului natural, decât că trebue să se îndepărteze din orice societate omenească » (Wenn Jemand seine Willkür gar nicht beschränken will, so kann man ihm auf dem Gebiet des Naturrechts weiter nichts entgegenstellen als das, dass er sodann aus aller menschlichen Gesellschaft sich entfernen müsse). Numai că, cei ce abuzează de libertatea lor în dauna altora, nu-și aplică singuri această sancțiune firească. Ea trebue dar să le fie aplicată de alții, — ceea ce ne duce la noțiunea juridică a « constrângerii » și la dreptul de a dispune de ea, ca parte a dreptului natural.

Intrebarea ce se ridică, în acest caz, este: cine trebue să exercite dreptul special de care e vorba? Răspunsul firesc ar părea să fie: cei dăunați, care trebue să-și apere libertatea și, prin urmare, prerogativele ce decurg dintr'însa. Fichte crede însă că, pe această cale, nici succesul sancțiunilor, nici echitatea lor, n'ar putea fi garantate. Omul căruia i s'au încălcat drepturile, dacă vrea să și le apere singur și să pedepsească singur pe cel ce i le-a nesocotit, riscă, mai întâi, să depășească, în pornirea lui, măsura justă, și se expune, apoi, fiind prea slab, să nu izbutească a face nici ceea ce ar trebui. E dar nevoie, din ambele aceste puncte de vedere, să intervină o autoritate, care să judece lucrurile mai obiectiv și să-și execute hotărîrea cu mai multă putere. O asemenea autoritate nu poate fi decât aceea a Statului.

La nașterea ei a prezidat, la început, necesitatea unei asigurări, măcar aproximative, a respectului reciproc al drepturilor elementare ale oamenilor, fără de care vieața lor nu era posibilă. Aceste drepturi elementare și le-au asigurat mai întâi cei ce aveau puterea fizică de a impune celorlalți respectul lor, — și care au grupat în jurul lor pe cei ce le recunoșteau, cu condiția ca să li se asigure și lor, de către cei sub protecția cărora se puneau, drepturile de același fel. Așa a trebuit să ia naștere, la început, statul întemeiat pe forță, statul « de nevoie » (der Nothstaat). Acea primă formă a statului a evoluat însă, încetul cu încetul, atât în teorie cât și în practică. Și

anume, statul întemeiat pe forță a tins fără încetare a se transforma într'un stat întemeiat pe drept, așa cum cere rațiunea. Statul « de nevoie » (der Nothstaat) e astfel pe cale de a deveni un stat « al rațiunii » (ein Vernunftstaat). Sub această nouă formă a lui, statul nu este decât « dreptul însuși, devenit o putere naturală de constrângere » (Der Vernunftstaat ist das Recht selbst, zu einer zwingenden Naturgewalt geworden).

Ca atare, însă, Statul e destinat să dispară, la sfârșitul acelei evoluții, pe care am zis că o constitue activitatea neîntreruptă a oamenilor, îndreptată înspre realizarea deplină a libertății lor naturale. In acel stadiu final al evoluției omenirii, toți oamenii își vor face datoria de a-și respecta reciproc drepturile, fără nicio constrângere exterioară. Iar rolul Statului rațional este să grăbească această evoluție, înlesnind și stimulând, prin toate mijloacele ce-i stau la îndemână, atât desvoltarea intelectuală a omenirii, cât și buna ei stare materială. Căci nu numai progresele culturii, ci și acelea ale bogăției, sunt necesare, din acest punct de vedere. Nu e deajuns ca oamenii să înțeleagă, în teorie, egalitatea drepturilor lor; mai trebue să și simtă, în practică, realitatea acelei egalități. Cât timp oamenii se vor împărți în bogați și săraci, în proprietari și proletari, respectul reciproc al drepturilor patrimoniale nu poate fi pe deplin asigurat, fiindcă nu poate deveni spontan. Numai generalizarea « averii » îi poate garanta, efectiv, respectul general. Iar generalizarea ei nu e posibilă fără o egalizare, cel puțin aproximativă. Cât timp unii vor avea prea mult, iar alții prea puțin, invidia celor din urmă față de cei dintâi nu va putea fi înlăturată, rămânând o veșnică ispită de a turbura starea de drept, ce ar trebui să domnească în statul « rațional ». Nu fără dreptate a zis dar economistul german Gustav Schmoller, în articolul cunoscut pe care l-a publicat, în 1865, în revista « Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik », că Fichte a fost, în Germania, cel dintâi propovăduitor al socialismului. Tinzând să procure tuturor posesiunea bunurilor necesare vieții, statul « rațional » trebue să impună tuturor obligația muncii producătoare. Iar pentru ca să poată ajunge la un asemenea rezultat, statul nu trebue să lase activitatea economică a cetățenilor săi la

discreția lor. Echilibrul juridic al unui stat presupune echilibrul lui economic. Iar acest echilibru nu e posibil fără anumite raporturi între clasele care, sub o formă sau sub alta, contribuesc la producerea bunurilor necesare vieții. Aceste raporturi trebue să le stabilească Statul, — și tot el trebue să supravegheze, apoi, respectarea lor permanentă. Ceea ce însemnează că Statul trebue să reguleze, în fond, întreaga viață materială a oamenilor din cuprinsul hotarelor sale, printr'o sumă de măsuri, — analoage ca cele ce constituesc astăzi economia « dirijată » sau « planificată » din țările « autarhice ».

Amănuntele măsurilor de acest fel le-a schițat F i c h t e în lucrarea « Der geschlossene Handelsstaat » (Statul comercial închis), pe care a publicat-o în 1800. Ca să garanteze independența cetățenilor săi, în conformitate cu idealul moral al libertății, Statul trebue să le asigure, am zis, buna stare materială. Iar această bună stare trebue s'o apere, mai întâi, în contra turburărilor « dinafară », pe care i le poate pricinui comerțul internațional. Năvala mărfurilor străine, pe calea unui import favorizat de ieftinătatea lor, din cauza unor condiții de producere ce nu se găsesc întrunite în Statul care îngădue o o asemenea năvală, condamnă la mizerie, prin lipsa posibilităților de muncă producătoare, numeroase categorii de cetățeni ai săi. Ca să-și păstreze dar echilibrul economic și să asigure buna stare a tuturor, Statul « rațional » trebue să tindă a-și satisface singur toate nevoile, numai prin munca producătoare a cetățenilor săi. El trebue să-și închidă, din punct de vedere economic, granițele, renunțând la comerțul exterior. Iar pentru ca viața să nu devină, în lăuntrul său, prea scumpă, trebue să supravegheze prețurile, să mențină cursul monetei naționale, prin eliminarea monetelor străine care îl pot face să varieze, să fixeze cota anuală a producției pentru fiecare categorie de mărfuri, să repartizeze, în sfârșit, pe cetățeni, potrivit cu nevoile de muncă ce se simt, între diferitele întreprinderi, agricole, industriale, și comerciale. Se înțelege dela sine că nu putem intra în amănuntele măsurilor de acest fel. Ne mărginim a releva faptul că, printr'însele, F i c h t e a fost un precursor al concepțiilor « autarhice » ale economiștilor de astăzi. Și nu numai al acestora, ci și al celor

imperialiste, sub forma revendicărilor de « spații vitale ». Pentru ca să poată practica, cu succes, o politică economică « autarhică », statul rațional trebue să-și procure mai întâi, în cazul când i-ar lipsi, pământurile necesare pentru anumite categorii de producții, agricole sau industriale. Să și le procure prin schimburi benevole, cu statele vecine, prin cumpărări, — cum făcuse Prusia, în câteva cazuri, cu unele din micile ducate germane, — sau, în sfârșit, prin cuceriri. Asupra acestui din urmă punct, însă, vom reveni mai departe, când vom examina, în a doua perioadă a activității filosofice a lui Fichte, rolul de misionar al civilizației, pe care îl atribuia el poporului german, în faimoasele « Cuvântări » din 1807.

Ca să încheiem această parte a filosofiei practice a lui, să ne întoarcem la structura statului « rațional », spre a-i fixa, printr'o caracterizare finală, fizionomia teoretică. Pe când Statul « de nevoie » (der Nothstaat) se întemeia pe forța de constrângere, Statul « rațional » (der Vernunftstaat) nu se poate întemeia decât pe liberul consimțimânt al celor ce îl compun. La originea lui trebue să stea dar un « contract politic » (ein Staatsvertrag). Structura unui asemenea stat nu poate fi dar decât constituțională. Dacă însă la stabilirea Constituției unui stat rațional trebue să ia parte toți cetățenii lui prin liberul lor consimțimânt, la aplicarea ei nu trebue să ia parte toți, prin activitatea lor directă. Intr'un asemenea stat, adică, puterile publice nu se pot exercita decât prin delegație. Dacă însă mandatarii ce le exercită, în virtutea unei asemenea delegații, n'ar fi răspunzători, structura Statului rațional ar deveni « despotică ». Ei trebue să fie dar răspunzători. Iar pentru ca să poată fi trași la răspundere, când nesocotesc legile Statului, o categorie specială de înalți magistrați, care nu exercită nicio altă funcțiune, legislativă, judecătorească sau executivă, trebue să supravegheze toate aceste ramuri de activitate publică, și să trimită pe cei ce le exercită în mod neregulat sau abuziv în judecata « comunității ». Acestor înalți controlori le dă Fichte numele de « efori ».

Am trecut până acum în revistă ideile de căpetenie ale filosofului nostru din prima perioadă a activității sale, așa

cum s'a desfășurat, în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea mai ales, la Jena. Cu stabilirea sa la Berlin, la începutul veacului următor, sub influența câtorva din personalitățile cu care a intrat în relații acolo, precum și a împrejurărilor istorice, concepțiile sale au suferit unele schimbări. Această evoluție a cugetării filosofice a lui F i c h t e rămâne s'o cercetăm în capitolul următor.

CAP. IV

# EVOLUȚIA IDEALISMULUI SUBIECTIV

Impotriva idealismului subiectiv, sub forma sub care se constituise la început, s'au ridicat, în lumea filosofică germană de pe acea vreme, numeroase obiecții. In atmosfera creată de influența, în plină ascensiune, — chiar și asupra celor ce nu-l admiteau în întregime, — a criticismului kantian, cele mai multe din acele obiecții își luau ca punct de plecare contrastul izbitor dintre concluziile lui ultime, în problema epistemologică, și rezultatele la care ajunsese, în aceeași problemă, F i c h t e însuși. Asupra acestui punct trebue dar să aruncăm mai întâi o privire.

După K a n t, cunoașterea lumii este, cum am văzut, produsul colaborării a doi factori: unul exterior, care deslănțuește mecanismul ei, și altul interior, care îl desăvârșește. Pe cel dintâi îl constitue acțiunea pe care o exercită « obiectele » asupra aparatului nostru cunoscător, punându-l în funcțiune. Pe cel de-al doilea îl constitue acțiunea formelor apriori ale acestui aparat. Am văzut, apoi, că acești doi factori nu aparțin, propriu vorbind, lumii fenomenale, care, neputând fi decât un produs al colaborării lor, presupune existența lor prealabilă. « Obiectele » care, cum zice K a n t, « trezesc spre funcționare puterea noastră de a cunoaște » (die Gegenstände die unser Erkenntnisvermögen zur Ausübung erwecken) nu pot fi lucrurile pe care le cunoaștem. In adevăr, acestę lucruri nu pot lua naștere decât « după » intrarea în acțiune a puterii noastre de cunoaștere. Nu ele pot dar s'o pună în funcțiune. Rolul acesta nu-l pot juca decât « lucrurile în sine », fiindcă numai ele, existând înafară și înainte de procesul cunoașterii, îl pot deslănțui. Tot așa, puterea noastră de cunoaș-

ștere nu poate să aparțină existenței noastre fenomenale. Ea se exercită, în adevăr, printr'un aparat, ale cărui « piese » de căpetenie fac parte din structura corpului nostru material. Așa sunt, în primul rând, organele simțurilor. Corpul nostru material, însă, pe care îl cunoaștem ca având o anumită întindere, — ca ocupând adică un anumit loc în spațiu, — precum și, în același timp, ca asemănându-se, printr'o sumă de calități, și proprietăți, cu lucrurile materiale ale lumii înconjurătoare, nu poate fi decât un fenomen. De unde rezultă că, întru cât se servește, ca să ajungă la cunoașterea lumii, de acest complex de instrumente materiale, Subiectul cunoscător, așa cum ne apare în conștiința empirică, nu poate să ia naștere, nici el, decât ca un rezultat al procesului cunoașterii, și aparține ca atare, de asemenea, lumii fenomenale. Adevăratul factor interior al acestui proces trebue să fie prin urmare existența numenală ce constitue substratul Subiectului cunoscător ca aparență fenomenală, — acel lucru în sine, adică, pe care Critica rațiunii practice îl consideră ca fiind un Suflet imaterial, liber și nemuritor.

Așa fiind, colaborarea de care e vorba, a celor doi factori ai cunoașterii, ia, în cadrul criticismului kantian, aspectul următor. In fața a ceea ce constitue substratul numenal al Subiectului cunoscător stă ceea ce constitue substratul numenal al Obiectului de cunoscut. Și, din acțiunea inițială a ultimei din aceste două existențe numenale asupra celei dintâi, pe care o completează apoi reacțiunea subsecventă a celei dintâi asupra celei din urmă, ia naștere aparența fenomenală a lumii cunoscute, cu toate elementele ei, subiective și obiective. Prin colaborarea lor, adică, aceste două existențe numenale creează fenomenul, care, ca cunoștință, exprimă raportul dintre ele.

## I

Așa își explicase K a n t procesul cunoașterii. Nu tot așa, însă, îl înțelegea F i c h t e. Pentru el, « facultatea de a cunoaște » pe care K a n t o lua ca « dată », nu poate fi ceva ce ar preceda, ca o existență determinată și independentă, cunoștințele pe care le produce prin activitatea ei, atunci când

această activitate începe a se desfășura. Existența, după Fichte, nu poate precede cunoașterea, — nu numai în general, dar nici măcar în acest caz special, ca « facultate de a cunoaște ». In adevăr, dacă ar preceda, ca existență, cunoașterea, o asemenea facultate n'ar putea fi decât de o exsitență ce nu s'ar cunoaște pe ea însăși, o existență inconștientă. O astfel de existență, însă, ar fi, din acest punct de vedere, analoagă cu obiectele neînsuflețite din jurul nostru, pe care le numim, din această cauză, lucruri materiale, și din a căror activitate n'ar putea ieși, niciodată, cunoștințe, oricât de multe și de mari efecte ar produce. Căci nicio cauză nu poate pune în efectele ei ceea ce nu posedă ea însăși. Tot așa, n'ar putea ieși cunoștințe din activitatea unei « facultăți de a cunoaște » ce nu s'ar cunoaște pe ea însăși, ce ar fi adică inconștientă.

La același rezultat ajungem, dacă considerăm, sub un altul din aspectele ei posibile, existența inconștientă a facultății de care e vorba. O existență inconștientă, în general, nu pare a putea fi decât o existență materială. Materia însă, cu principala ei calitate distinctivă, — cu calitatea ei primară, cum zice Locke, — nu poate avea, după criticismul kantian, decât o existență fenomenală. Neputând fi decât întinsă, materia nu poate exista decât în spațiu, care este o formă apriori a minții omenești. Tot ce există în spațiu este, ca atare, obiect de cunoștință. Iar tot ce e cunoștință este, prin definiție, un produs al facultății de a cunoaște. Ceea ce însemnează că, creând spațiul, această facultate creează, după Kant, întinderea, fără de care materia n'ar putea constitui condiția unei existențe prealabile a ei. Nu se vede astfel nicidecum, înlăuntrul criticismului kantian, cum ar putea preceda existența facultății de a cunoaște intrarea ei în activitate.

Nu mai rămâne atunci, în ipoteza de care vorbim, decât să presupunem, cum am și făcut, că existența prealabilă a facultății de a cunoaște este o existență numenală. Inevitabilă, din punctul de vedere al lui Kant, această presupunere nu i se pare, însă, admisibilă lui Fichte. Căci el, precum am văzut, neagă în mod absolut existența lucrurilor în sine.

Facultatea de a cunoaşte nu mai poate fi dar, pentru F i c h t e, ceva dat, ceva ce ar exista, înainte de a începe să se manifesteze, ca o substanţă lipsită de activitate. Ea nu poate fi, dimpotrivă, decât activitate pură fără niciun substrat substanţial. Ea nu s'ar putea compara, ca atare, decât cu o funcţiune fără organ. Trebue să ne-o închipuim, cu alte cuvinte, ca apărând la un moment dat, în mod spontan, fără să putem înţelege cum şi de ce. Trebue să ne mărginim numai a constata apariţia ei inexplicabilă. Ca o lumină ce s'ar aprinde brusc în mijlocul unui întunerec adânc, aşa apare pe neaşteptate, în bezna inconştienţei, cugetarea. Iar cel dintâi act al ei este, cum am văzut, să se cugete pe ea însăşi, luând cunoştinţă de faptul neîndoios că cugetă. Conţinutul acestui prim act al cugetării îl constitue astfel afirmarea ei de sine însăşi sau constatarea propriei sale existenţe. Formal, actul de care e vorba se exprimă prin propoziţia: Eu sunt eu, care este echivalentă cu propoziţia: Eu exist. Căci numai existenţa la persoana întâia poate avea o putere producătoare deplină. Ea poate produce existenţa la persoana a treia pe când contrariul nu este cu putinţă. Cugetarea, care se cugetă pe ea însăşi, ia astfel înfăţişarea Eului cugetător, care îşi afirmă, ca atare, existenţa. Actul acesta iniţial e creator. El nu presupune o existenţă anterioară, din care ar ieşi existenţa ce începe, în mod spontan, să existe. Afirmându-se pe sine însuşi Eul, care nu exista mai înainte, se creează pe sine însuşi.

De aceea, după F i c h t e, filosofia n'ar putea să înceapă cu o propoziţie care ar stabili o existenţă « dată », cu o propoziţie adică prin care cel ce voieşte să-şi explice lumea ar lua cunoştinţă de o existenţă « prealabilă », destinată a-i servi ca punct de plecare în explicarea căutată. Filosofia nu poate începe decât cu un « act », — pe care, firește, nu-l poate îndeplini ea însăşi, ci rămâne să-l îndeplinească cel ce o studiază. Ea nu este, în adevăr, decât un sistem de mijloace ajutătoare pentru cei ce caută înţelegerea totală a lumii, — şi nu se poate compara, ca atare, decât cu tăbliţele indicatoare, ce, în ţările cu o bună organizare a comunicaţiilor, arată călătorilor drumurile. Actul iniţial, de care e vorba, trebue să-l îndeplinească omul însuşi care, cu ajutorul filosofiei, sau pe

căile deschise de ea, vrea să ajungă a-şi explica lumea. Pe un asemenea om, filosofia îl «provoacă» să realizeze în sine însuşi actul iniţial, prin care facultatea de a cunoaşte sau raţiunea cunoscătoare ia naştere. El trebue, anume, să se gândească mai întâi pe sine însuşi, ca subiect al cunoaşterii ce urmează să ia fiinţă, să se «pună» adică pe sine însuşi, ca Eu cunoscător. Cum zice Fichte însuşi: «Orice filosofare începe cu faptul că Eul se pune pe sine însuşi» (Alles Philosophieren beginnt damit, dass das Ich sich selber setzt).

Numai întru cât îndeplineşte acest prim act al cugetării filosofice, poate ajunge omul să-şi dea seamă că lumea nu este decât o reprezentare a sa. Cum zice Fichte însuşi: «Pune-ţi Eul; vei putea, atunci, să afirmi cu adevărat: Lumea este reprezentarea mea» (Setze dein Ich; dann darfst du in Wahrheit behaupten: die Welt ist meine Vorstellung). Omul pornit pe calea reflexiunii filosofice reface astfel, în sine însuşi, procesul iniţial prin care Eul, spre a se determina, îşi opune Non-Eul, — şi creează astfel lumea, deosebită de el însuşi. Deosebită, dar nu şi independentă, cum crede conştiinţa vulgară, — precum şi atâţia din filosofii ce nu pot scăpa de tirania ei. Căci lumea creată de Eul cunoscător nu există, evident, decât numai ca obiect de cunoştinţă pentru el. Ea este ca atare, o reprezentare ce nu există decât în conştiinţa lui, făcând parte integrantă dintr'însa. Am văzut în adevăr că Eul, spre a se determina pe sine însuşi, deosebindu-se de tot ce nu este el însuşi, îşi opune Non-Eul. Şi-l opune, însă, în propria sa conştiinţă, al cărei conţinut se împarte, prin aceasta, în două jumătăţi: una subiectivă şi alta obiectivă. Dar aceste două jumătăţi, sunt şi rămân ale ei. Ceea ce însemnează că Non-Eul există în Eul în care ia fiinţă. Lumea, adică, există în conştiinţa Eului, ca reprezentare a lui.

Aşa fiind, lumea n'are, ca idee a Eului, decât o existenţă ideală. Şi nu numai întru cât e cunoscută, ca în idealismul transcendental al lui Kant, ci în întregime, în ea însăşi, — dacă ne putem exprima astfel, — sau, cu alte cuvinte, în mod absolut. E o consecinţă inevitabilă a modului de a gândi, pe care Fichte s'a străduit să-l precizeze sub atâtea şi atâtea forme diferite. Una din cele mai caracteristice este,

bunăoară, cea următoare. Apariția Non-Eului, pe care îl « pune » Eul în sine însuși, îi « mărginește » activitatea. Dar această « mărginire » n'are nimic comun cu modul cum « se mărginesc » obiectele experienței noastre, unele pe altele. In adevăr, Eul este, cum am văzut, activitatea pură, necondiționată de nimic, liberă și independentă. Acest caracter fundamental al său ar fi suprimat, dacă el ar putea fi «afectat» de Non-Eu printr'o acțiune, pe care acesta ar exercita-o asupră-i în mod spontan și pe care el ar suferi-o în mod pasiv. Non-Eul nu poate afecta Eul decât numai dacă Eul însuși determină această acțiune a Non-Eului. Cum zice F i c h t e însuși: « Nu Non-Eul lucrează asupra Eului, cum s'a privit lucrul de obiceiu, ci dimpotrivă. Nu Non-Eul pătrunde în Eu, ci Eul iese în Non-Eu ». (Nicht das Nicht-Ich wirkt ein auf das Ich, wie man die Sache gewöhnlich angesehen hat, sondern umgekehrt. Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich).

De aci rezultă însă, ca o consecință inevitabilă, că Eul, ca subiect cunoscător, e obligat să se considere numai pe sine însuși ca real; tot restul, adică întreg Non-Eul, este pentru el, ideal, fiindcă nu este decât o idee a lui. Căci realitate adevărată nu poate avea, din punctul de vedere al lui F i c h t e, decât cugetarea, care se creează pe ea însăși, apărând în mod spontan, fără să fie determinată de nimic, deosebit sau străin de ea. Iar cugetarea nu se poate cugeta pe ea însăși decât sub forma Eului. Eul singur exprimă dar realitatea ei. Eul singur este, cu alte cuvinte, real. Tot restul în afară de el, tot ceea ce el însuși consideră ca nefiind el însuși, adică întreg Non-Eul, e numai ideal, fiindcă nu e decât o idee a Eului. Aceasta e, față de subiectul cunoscător, situația lumii cunoscute, nu numai în mod relativ, ci în mod absolut, și cu tot ce cuprinde ea, — nu numai cu lucrurile neînsuflețite, ci și cu ființele cugetătoare.

## II

Oricât ar părea de ciudată, această consecință e totuși, înlăuntrul idealismului, inevitabilă. Fiecare om, — dacă împărtășește concepția filosofică a lui F i c h t e, — este, nu nu-

mai în drept, dar și dator, să se considere numai pe sine însuși ca o realitate adevărată. Nu numai lucrurile materiale, în mijlocul cărora trăiește, toate fără excepție, dar și semenii săi, toți fără deosebire, — întru cât îi ajung la cunoștință, — nu pot avea decât o existență ideală, de vreme ce nu există decât numai ca « reprezentări » ale sale. E drept, că ceilalți oameni gândesc, ca și el. Posedând și ei cugetarea, care este după F i c h t e, singura realitate adevărată, — sau, ca să nu depășim terminologia lui proprie, fiind și ei cugetări în acțiune, cugetări ce se desfășoară, — trebue să aibă și ei o existență reală. Din nefericire însă, omul pe care l-am luat ca exemplu, ca să-i cercetăm atitudinea sufletească față de existența semenilor săi, nu poate gândi decât gândirea sa proprie. Gândirea semenilor săi n'o poate gândi, în același chip în care o gândește pe a sa. Nu poate avea adică intuiția ei directă, nemijlocită, vie, — pe deplin convingătoare. Iar aceasta îl împiedecă să pună pe semenii săi pe aceeași linie cu sine însuși. Despre niciunul dintr'înșii nu poate afirma, cu destulă îndreptățire, că este un « subiect » cunoscător, așa cum este el însuși. Semenii săi nu sunt, pentru el, decât « obiecte » de cunoștință, ca toate celelalte lucruri ale lumii materiale, — oricât i-ar deosebi, altfel, de ele. El nu poate, în adevăr, decât să și-i « reprezinte », așa cum își reprezintă toate celelalte lucruri. Semenii săi nu există dar, pentru omul pe care l-am luat ca exemplu, decât în virtutea acestei reprezentări, — și n'au, prin urmare, decât o existență ideală.

Sub forma pe care o luase la început, idealismul părea a duce astfel, în mod inevitabil, la « solipsism ». Ne putând găsi motive suficiente ca să creadă în existența reală a semenilor săi, fiecare om, care gândește în felul lui F i c h t e, e silit să creadă că nu există, cu adevărat, decât numai el însuși (solus ipse...). Iar fatalitatea acestei consecințe a idealismului părea a o confirma faptul că, în a doua perioadă a activității sale filosofice, F i c h t e însuși a simțit, cum vom vedea ceva mai departe, nevoia s'o înlăture. Până atunci, însă, trebue să mai examinăm încă un aspect al ei.

Acest alt aspect, deosebit de turburător, este că nici chiar pe sine însuși nu se poate considera omul, care adoptă idealis-

mul, ca atitudine sufletească, ca având o existență pe deplin asigurată, prin permanența Eului său. In adevăr, Eul, în general, nu este, după F i c h t e, decât activitate pură. Iar activitatea lui se rezumă, întreagă, în gândire. Ca atare, însă, Eul nu există decât numai întru cât gândește, — și numai atâta timp cât gândește. El nu este o substanță permanentă care să aibă, ca un atribut vremelnic numai, cugetarea. Intreaga existență a Eului se reduce, exclusiv, la cugetare. De aceea, cum am văzut, nici nu începe să existe Eul, decât numai atunci când începe să gândească. Numai prin acest act inițial se « pune » sau se creează Eul pe sine însuși. De aci însă rezultă că, atunci când încetează de a mai cugeta, Eul trebuie să înceteze de a mai exista. El nu poate adică să dureze decât numai atâta timp cât cugetă.

Iacă, acum, la ce consecințe duce această concepție a Eului. Nefiind decât activitate pură, fără un substrat substanțial din care să emane, Eul este, după F i c h t e, o cugetare, fără ceva care să cugete. El este, ar zice un biolog, o funcțiune, fără un organ care s'o îndeplinească, — și care, mai ales, să-i poată asigura permanența, cu toate întreruperile ei eventuale, impuse, fie de nevoile ei naturale de repaus, fie de acțiunea turburătoare a împrejurărilor. Căci numai un organ ce rămâne în ființă, atunci când funcțiunea lui încetează vremelnic, poate permite acelei funcțiuni să reînceapă a se exercita, după perioadele, mai mult sau mai puțin lungi, în care exercițiul ei încetează. Să ne închipuim acum, la lumina acestei comparații, că un idealist, de felul adepților lui F i c h t e, cade, cum se poate întâmpla, într'o sincopă, sau, cum se mai zice, cu un termen mai popular, într'un leșin. Pierzând cu desăvârșire conștiința de sine însuși, trebue să presupunem că cugetarea lui încetează. Așa fiind, Eul lui, care nu e decât cugetare, trebue să înceteze de asemenea, — nu de a mai funcționa, ci de a mai exista, fiindcă funcționarea lui e lipsită cu desăvârșire de suportul unui substrat substanțial, care să mai poată rămânea în ființă. In cazurile de acest fel, realiștii zic că conștiința omului căzut în sincopă trece numai printr'o eclipsă, dar Eul lui sufletesc nu dispare, ci revine, când sincopa încetează, identic cu el însuși. O zic, fiindcă cred în

existența unui substrat substanțial, de o natură sau de alta, a conștiinței, — substrat de a cărui realitate nu se pot îndoi, în fața faptului incontestabil că, după o sincopă, conștiința, nu numai că revine, dar își regăsește întregul ei conținut, de mai nainte. Eul omului ce se trezește, după leșin, își reia activitatea, cu aceleași caractere și după aceleași norme, ca mai 'nainte.

In lăuntrul idealismului însă, — sub forma pe care i-a dat-o la început F i c h t e, — faptul acesta este inexplicabil. Când se trezește, după un leșin, Eul omului, a cărui existență n'are cum să se conserve în timpul cât a durat sincopa, trebue să se creeze din nou pe sine însuși, cugetând. Și întrebarea ce se ridică este: prin ce miracol izbutește el să se creeze « din nou », tocmai așa cum era « mai 'nainte », și nu altfel? Prin ce miracol revine, în noua lui conștiință, vechiul conținut, de imagini, de idei, de sentimente, al conștiinței lui anterioare? Cum s'a putut păstra acest conținut, dacă n'a existat nimic în care să se poată păstra? Ce asigură, cu alte cuvinte, în lăuntrul idealismului lui F i c h t e, continuitatea personalității omenești?

De unde se vede că, înlăuntrul sistemului filosofic pe care îl studiem, nu este numai lumea, — lumea așa zisă exterioară, cu lucrurile ei materiale și cu ființele ei însuflețite, — a cărei existență este precară, întru cât nu e decât o reprezentare a Eului cugetător. Acest Eu are, el însuși, o existență tot atât de precară. Nici el nu există, în adevăr, decât numai întru cât cugetă și întru cât are conștiință de cugetarea sa. Ceea ce înseamnează, în fond, că nici el nu există decât numai ca reprezentare a sa proprie.

## III

Obiecții de acest fel a ridicat mai întâi, — în contra lui F i c h t e și, în general, în contra idealismului, — filosoful german J a c o b i, de care am vorbit într'un capitol anterior, când am trecut în revistă reacțiunile pe care le-a provocat, din primul moment, apariția criticismului kantian. Și fiindcă, între obiecțiile pe care i le aducea lui K a n t și cele pe care le

ridicase în contra lui Fichte exista, în gândirea lui Jacobi, o strânsă legătură, să ne întoarcem un moment la lucrarea sa din 1787, care era intitulată « David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus ». Neajunsul de căpetenie pe care i-l imputa, într'însa, lui Kant, era că nu încercase nicidecum, în Critica rațiunii pure, să explice originea sensațiilor, adică a « materiei » căreia i se aplicau « formele » apriori ale minții noastre spre a da naștere cunoștințelor noastre despre lume. El se mărginise numai să susțină că acea materie ne era dată « din afară », lăsând a se înțelege că ea lua ființă prin acțiunea lucrurilor în sine, care, afectând simțurile noastre, provoca apariția sensațiilor. De aceea zicea Jacobi, cum am văzut, că « fără » noțiunea lucrurilor în sine nu putem pătrunde în filosofia lui Kant. Dar tot el se grăbea să adauge că, « cu » noțiunea lucrurilor în sine nu putem rămânea în filosofia lui Kant. Iar motivarea acestui adaus era, că întreaga cugetare a lui, din Critica rațiunii pure, contrazicea noțiunea lucrurilor în sine. Mai mult încă, o făcea inutilă. Categoriile inteligenței nu se puteau aplica dincolo de marginile experienței. Şi fiindcă lucrurile în sine nu puteau exista, prin definiție, decât dincolo de marginile experienței, era evident că ele nu puteau fi « cauzele » sensațiilor. Ne mai putând însă juca acest rol, — de a provoca, prin acțiunea lor asupra simțurilor noastre apariția sensațiilor, — ipotetica existență a lucrurilor în sine devenea absolut inutilă.

In lucrarea, apoi, din 1799, care era intitulată « Brief an Fichte » (Scrisoare către Fichte), și în care supunea idealismul subiectiv unei analize critice severe, Jacobi relua, ca punct de plecare, obiecția pe care o ridicase, cu 12 ani mai înainte, în contra lui Kant. De vreme ce noțiunea lucrurilor în sine era inutilă, nu i se putea imputa lui Fichte, ca o greșeală, că o părăsise cu desăvârșire. Greșala lui era alta. Era că, suprimând existența lucrurilor în sine, voia totuși să ajungă la o cunoaștere strict rațională a lumii. El nu-și dedea seamă că numai credința putea ajuta mintea omenească să ajungă, în această privință, la o certitudine, capabilă să-i asigure liniștea, din punct de vedere teoretic, și să-i

înlesnească activitatea din punct de vedere practic. Calea, strict discursivă, a cunoașterii raționale, l-a dus pe F i c h t e la un rezultat cu totul opus: la negarea existenței oricărei realități, care desorienta cu totul mintea omenească, din ambele aceste puncte de vedere. Căci aceasta era logica fatală a idealismului. Suprimând existența lucrurilor în sine, ca realități obiective, deosebite și independente de Subiectul cunoscător, F i c h t e a fost silit să ajungă la concluzia că nu exista, propriu vorbind, ca o realitate care să poată fi considerată, în aparență cel puțin, ca certă, decât numai acest Subiect. In această ipoteză, însă, ideile Subiectului nu mai puteau fi determinate din afară, fiindcă nimic nu mai exista, în afară de el. Acele idei, ce reprezentau, pentru el, lucrurile lumii, nu puteau fi decât o creație liberă și, în același timp, exclusivă, a lui însuși. Cunoașterea lumii, prin asemenea idei, devenea, în acest caz, o adevărată « creație » a ei. Prin simplul fapt că și-o reprezenta, Subiectul cunoscător o crea. Iar ca atare, lumea nu mai putea avea decât o existență ideală. Ea nu mai exista decât ca cunoștință a Subiectului cunoscător, — ca reprezentare sau ca idee a lui.

Ceea ce agrava apoi, în cel mai înalt grad, această concluzie, era faptul că nici existența Subiectului cunoscător nu era mai reală, ca certitudine subiectivă, decât aceea a lumii cunoscute. După F i c h t e, în adevăr, Eul era o activitate pură, fără niciun substrat substanțial. Iar activitatea lui nu consta decât din gândire. El nu exista dar decât numai întru cât gândea și avea conștiință de gândirea sa. De unde, concluzia inevitabilă că nici Eul n'avea decât o existență ideală, întru cât nu exista nici el, decât ca o reprezentare sau ca o idee a lui însuși. Căci Eul nu apărea, după F i c h t e, decât atunci, când cugetarea, ce îi constituia esența, se cugeta pe ea însăși. Iar această cugetare a cugetării nu putea fi altceva, decât reprezentarea sau ideea, pe care cugetarea și-o făcea despre ea însăși. De aceea și lua, acea reprezentare sau idee, forma Eului. Ca atare, însă, Eul nu era decât o reprezentare sau idee a sa însuși despre sine însuși.

Examinat astfel mai de aproape, idealismul lui F i c h t e i se înfățișa lui J a c o b i ca un adevărat « nihilism ». El nega,

propriu vorbind, orice realitate, punând în locu-i ceva fantomatic, ce nu mai era nici măcar un vis. Ca în oglinda fermecată a unui vrăjitor, așa se perindau în cadrul ideal al spațiului și al timpului, apariții în care nu apărea nimic, reprezentări ce nu reprezentau nimic. Iar această uimitoare fantasmagorie nu putea fi comparată nici măcar cu un vis. O asemenea comparație era, pentru J a c o b i, lipsită de orice îndreptățire. Căci visul nu putea avea sens decât numai în opoziție cu realitatea, — și anume cu o dublă realitate, obiectivă pe de o parte și subiectivă pe de alta. Mai întâi, un vis nu putea fi considerat ca atare, după J a c o b i, decât numai în opoziție cu o realitate dată, care i se opunea sau care îl contrazicea. Apoi, un vis nu putea fi, după el, decât al cuiva, — al unui om care nu putea fi tot un vis, care trebuia să fie realitate. Din amândouă aceste puncte, visul presupunea o realitate, pe care idealismul lui F i c h t e o nega. Acest idealism nu putea fi dar decât un « nihilism », peste putință de înțeles. Ceea ce dovedea încă odată, după părerea lui J a c o b i, adevărul vechiu că, atunci când fructele unui pom se arătau bolnave, rădăcinile lui nu puteau fi sănătoase. Nimic, adică, nu putea convinge mai bine, pe orișicine, că criticismul lui K a n t era plin de erori grave, decât rezultatele absurde la care ajungea, ca o consecință firească a lui, idealismul lui F i c h t e.

Iar vina de căpetenie a lui K a n t era că negase, în Critica rațiunii pure, posibilitatea metafizicei, declarând imposibilă cunoașterea obiectelor ei tradiționale, — obiecte în chip firesc transcendente, situate adică dincolo de marginile experienței. Asemenea obiecte erau, în primul rând, realitatea substanțială a lumii exterioare și natura ei ca atare, realitatea substanțială a cauzei ei prime și caracterele ei ca atare, realitatea substanțială a personalității omenești, natura ei, ca atare, perspectivele ei de viitor, etc. Ceea ce făcea evidentă greșeala lui K a n t era faptul că, cu excepția câtorva filosofi, a căror gândire părea întunecată de abuzul formelor logice, oamenii normali erau, toți, convinși că aveau cunoștința realităților metafizice, pe care K a n t o declarase imposibilă. Toți erau convinși de realitatea lumii exterioare, de existența lui Dum-

nezeu, de existența sufletului omenesc, de libertatea și de nemurirea lui, etc. Pe ce se întemeiau, însă, aceste convingeri ale lor? Nu, desigur, pe argumentările discursive ale vreunei științe, teologice, sau filosofice, sau pozitive. Ele se întemeiau pe ceea ce le spunea, în intimitatea vieții lor sufletești, propria lor conștiință. Aceste convingeri spontane, ce răsăreau, dela sine și dela început, în mintea lor, izvorau din intuiția nereflectată, instinctivă, a « credinței ». Iar credința era, după J a c o b i, umbra pe care inteligența infinită a lui Dumnezeu o arunca asupra conștiinței finite a oamenilor (die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens im endlichen Geiste des Menschen).

Numai pe această cale, a credinței, socotea J a c o b i că se puteau restabili realitățile, negate de idealismul lui F i c h t e, și fără de care viața omenească devenea absurdă. De aceea își propunea el să înlocuiască filosofia savantă, care era atât de pretențioasă, dar care nu era decât « o știință a neantului », cu o filosofie ignorantă, care era mult mai modestă, fiindcă nu era decât o « filosofie a neștiinței », dar care se întemeia pe certitudinea, de nesdruncinat, a « credinței ». Căci credința, pe lângă aspectul ei transcendent, ce trădează originea ei divină, mai are și un aspect psihologic, ce îi constitue tăria practică. Sub acest din urmă aspect, credința se întemeiază pe sensibilitate. Noi « simțim », bunăoară, că lumea dinafară de noi există, fiindcă o percepem cu simțurile și fiindcă percepțiile pe care ni le dau ele nu atârnă de voința noastră, cum ar trebui să fie în cazul când ar fi create de Eul nostru, ci ne sunt impuse de ceva străin și independent de noi, ce nu poate fi, ca atare, decât « real ». Pe baza acestui « sentiment » al unei realități deosebite și independente de noi înșine, credem noi, cu toții, fără să ne mai încurcăm cu argumentări discursive, că există o lume exterioară. Tot așa, față de semenii noștri din această lume, noi ne « simțim » datori să luăm anumite atitudini, să ne purtăm adică, cu ei, în anumite chipuri. Ne simțim datori, anume, să le recunoaștem drepturile, egale cu ale noastre, la viață și la tot ce presupune ea; ne simțim datori să le respectăm acele drepturi, neaducându-le nicio atingere. Mai mult încă, ne simțim datori să ajutăm pe se-

menii noştri să-şi valorifice acele drepturi, când n'o pot face singuri, să-i apărăm adică, la nevoie, — ba chiar să le înlesnim, şi sub alte forme, vieaţa. Pe baza acestor « sentimente », noi credem că există în lumea în care trăim o ordine morală, la a cărei realizare suntem obligaţi să contribuim, prin propria noastră activitate. In sfârşit, existenţa acestei morale ne sileşte să credem că ea a trebuit să aibă un autor, care a instituit-o, şi care trebue să fie în acelaşi timp şi autorul lumii, în general, cu ordinea ei fizică. Iar « sentimentele » de uimire, de teamă, de respect, de admiraţie, ce ne cuprind faţă de măreţia puterilor uriaşe ale lumii fizice, create de acel autor, precum şi cele de recunoştinţă şi de iubire, faţă de bunătatea pe care o denotă ordinea morală instituită de el în lumea omenească, ne silesc să credem în existenţa acelei Fiinţe supreme, căreia conştiinţa nereflectată a tuturor popoarelor i-a dat, din timpuri imemoriale, numele sfânt de Dumnezeu.

## IV

Lucrarea intitulată « Brief an Fichte », în care se aduceau idealismului subiectiv aceste obiecţii, apăruse în anul când filosoful dela Jena, acuzat de ateism, se găsea într'o situaţie din cele mai grele. Pierzând catedra pe care o deţinuse la Universitatea din acel oraş, şi trebuind să-şi găsească un refugiu aiurea, F i c h t e a căutat un sprijin în mişcarea ocultă a francmasoneriei, care era pe atunci în plină ascensiune şi căreia, urmând exemplul lui L e s s i n g, i se afiliase, alături de alţi reprezentanţi ai vieţii intelectuale a timpului, din Germania. In lojile masonice domnea însă, pe atunci, o atmosferă ostilă raţionalismului şi favorabilă misticismului, care, exercitându-şi influenţa asupra turburatului întemeietor al idealismului subiectiv, l-a îndemnat, după toate probabilităţile, să dea mai multă atenţie obiecţiilor pe care i le aducea J a c o b i, şi să-şi modifice ideile. Asupra acestui punct de plecare al evoluţiei sufleteşti a lui F i c h t e trebue să ne oprim un moment, spre a vedea, mai întâi, cum se putuse forma atmosfera de care e vorba.

După perioada de înflorire a raționalismului, din veacul al XVII-lea, cu Descartes, Spinoza, Leibnitz, și după scurtul *intermezzo* sceptic, pe care l-a reprezentat cu mai multă autoritate Bayle, a apărut, la începutul veacului al XVIII-lea, un curent anti-intelectualist, care ținea să pună la temelia certitudinii sensibilitatea. Aspectele pe care le-a luat acel curent au fost destul de diferite. Cel dintâi a fost poate cel pragmatist, pe care l-a formulat un naturalist englez, John Ray, ale cărui păreri filosofice sunt astăzi aproape cu totul uitate. El își începuse activitatea intelectuală ca teolog, dar simțise nevoia să-și lărgească orizontul cugetării, studiind « opera creațiunii » ca om de știință. Rezultatele filosofice ale studiilor sale, în această privință, le-a consemnat în două lucrări « The wisdom of God in the Works of Creation » (Înțelepciunea lui Dumnezeu în operele creațiunii) și « Three physico-theological discourses » (Trei discursuri fizico-teologice), care au apărut după moartea lui, în 1714 și 1721. Recunoscând greutatea obiecțiilor ce se puteau ridica, din punct de vedere logic, în contra existenței lui Dumnezeu, Ray susținea, totuși, că o nevoie adâncă a conștiinței omenești impunea tuturor să admită, sub forma credinței, pure și simple, ceea ce nu le putea dovedi rațiunea. Și adăuga că credința, în această materie, își întemeia valoarea pe utilitatea ei. Chiar dacă ar fi falsă, zicea el, credința în existența lui Dumnezeu este de un atât de mare folos, încât omenirea nu poate să renunțe la ea, de dragul speculațiilor logice ale filosofilor.

Aproape în același timp, curentul anti-rațional de care vorbim a apărut, în Franța, în estetică și în morală. In cartea sa « Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture », din 1719, cunoscutul abate Dubos, pe care l-am menționat și în volumul precedent, susținea că « cunoașterea frumosului » n'avea ca izvor rațiunea, ci sensibilitatea. Raționalismul, zicea el, nu trebue să intervină decât spre a ratifica hotărîrile sentimentului; inima se pune în mișcare înaintea oricărei deliberări. Pe aceeași vreme Charles Duclos, care se bucura, ca moralist și ca istoric, de mult mai multă notorietate decât abatele Dubos ca estetician, prevenea, în opera

sa « Considérations sur les moeurs », pe « cei ce nu iubiseră niciodată » că, oricare ar fi fost « superioritatea lor de spirit », « o infinitate de idei, de idei juste » le scăpau cu desăvârșire, fiindcă erau « rezervate numai sentimentului ». Ceilalți moraliști francezi din veacul al XVIII-lea au abundat, apoi, în același sens. Dela ei porneau, neîncetat, numeroase formule, ce se repetau necontenit, ca zicători. « Raisonner sur l'amour, c'est perdre la raison », « Les grandes pensées viennent du coeur », « Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas », — și alte asemenea expresii lapidare ale stării de spirit de care e vorba, erau curente în veacul al XVIII-lea. La întărirea acelei stări de spirit, însă, a contribuit mai ales marea influență a lui R o u s s e a u. Trecând peste concepțiile lui estetice și morale, să ne mărginim a menționa numai, ca mai în legătură cu ceea ce urmărim acum, atitudinea lui religioasă. La temelia ei sta, cum se vedea limpede în faimoasa profesiune de credință a « Vicarului din Savoia », sentimentul. Iar la obiecția, pe care o prevedea, că sentimentul putea să ducă la iluzii dăunătoare, expunând pe oameni la « depravare », R o u s s e a u se grăbea să răspundă, anticipat, că « iluziile » sentimentului « depravau » mai puțin, pe cei ce le urmau, decât « minciunile » filosofilor, pe cei stăpâniți de ele. Curentul de care vorbim creștea astfel necontenit. Proporțiile pe care le lua, cu o neașteptată repeziciune, i-au permis, lui B i l i é n a, un autor puțin cunoscut astăzi, să-și intituleze cartea, pe care a scris-o ca să-l susțină la rândul său, « Le triomphe du sentiment ».

Pentru ca să poată însă duce la o concepție despre lume și despre viață, care să satisfacă aspirațiile intime ale sufletului omenesc, sentimentul avea nevoie de mijlocirea unei intuiții, care să dea tendințelor lui forme intelectuale. Iar această intuiție, întru cât nu se putea realiza — cel puțin nu totdeauna — dela sine, reclama intervenirea unei « inițieri », care presupunea, la rândul ei, anumite condiții. Cea dintâi din acele condiții era o atmosferă prevenitoare și stimulantă, de comunicativitate prietenoasă și de încredere frățească, în care cei ce urmau a primi inițierea, dela inițiatori, s'o poată face cu rezultate mai bune și, în același timp, mai durabile.

La așa ceva nu se putea ajunge însă numai printr'o propagandă, verbală sau scrisă, prin conferințe și cursuri, care puteau fi ascultate, prin broșuri și cărți, care puteau fi cetite, — spre a fi apoi uitate imediat. Era nevoie de o acțiune susținută și de un control permanent, ce nu se puteau realiza decât în sânul unor asociații, ce și-ar fi luat un asemenea rol. Așa s'au amestecat, în mișcarea filosofică de care e vorba, așa numitele « loji » masonice, — prin mijlocirea unora din cei ce, reprezentând-o, făceau în același timp parte dintr'însele. Prea multe amănunte istorice, asupra modului cum s'a produs în fiecare caz, acest amestec, nu posedăm, — dată fiind activitatea ocultă a francmasoneriei. Indicațiile vagi, pe care ni le dau unii autori, mai vechi și mai noi, — ca Franck, în cartea sa « La philosophie mystique en France au XVIII-e siècle » sau ca Schneider, în cartea sa « Die Freimaurerei und ihr Einfluss über geistige Kultur in Deutschland am Ende des XVIII-ten Jahrhunderts » — nu sunt totdeauna destul de clare și nu par destul de sigure. Cu o documentare mai satisfăcătoare se înfățișează cartea recentă a lui Viatte, intitulată « Les sources occultes du romantisme (illuminisme, théosophie) ». Să ne mărginim dar a constata, în câteva cazuri, în care o putem face cu mai multă siguranță, amestecul lojilor masonice în mișcarea filosofică de care e vorba, și care ne interesează din punctul de vedere al evoluției sufletești a lui Fichte.

Așa bunăoară, Joseph de Maistre, care intrase, în 1779, într'una din lojile masonice din Lyon, a găsit într'însa un « creștinism exaltat », de felul celui ce, după el, purta în Germania de pe acea vreme numele de « creștinism transcendental ». Acel creștinism nu era însă « religia în limitele rațiunii » a lui Kant, care nu apăruse încă la acea dată, ci vechiul misticism al lui Boehme. Concepția « lanțului existențelor », pe care se întemeia el, i-o explica lui Joseph de Maistre, într'o scrisoare, un « frate » din loja masonică respectivă, anume Villermoz [1]). Că, în general, lojile masonice erau, pe acea vreme, antiraționaliste, și nu admiteau « religiile naturale »

[1]) Cf. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*, p. 59.

întemeiate pe rațiune, ca cele pe care le propovăduiau « deiștii » englezi pe de o parte și « luminătorii » germani (die Aufklärer) pe de alta, o dovedea o declarație a lui Fessler, un reprezentant al lojii masonice din Berlin, în care avea sa intre Fichte. Insărcinat, în 1797, cu revizuirea statutelor ei, acest « venerabil » susținuse, clar și categoric, că ea n'avea să urmărească niciodată scopuri și să se servească niciodată de mijloace asemenea cu acelea ale mișcării de idei ce purta, în țara sa, numele de « Aufklärung » [1]).

Cât de răspândit era, în Germania, misticismul, o arăta favoarea de care se bucurau doi « teosofi » de pe acea vreme, — unul francez, Saint Martin, și altul bavarez Baader, — precum și vizionarul suedez Swedenborg, de care am vorbit în volumul precedent, cu prilejul criticei pe care i-o consacrase Kant. Saint Martin publicase în 1775 o lucrare întitulată « Des erreurs et de la vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science, par un Ph... inc... ». Numele autorului acestei opere rămânea ascuns sub pseudonimul, prescurtat, chiar ca atare, de « un philosophe inconnu ». Cartea a fost tradusă în limba germană, în 1782 de către Mathias Claudius, și a fost foarte citită. A doua lucrare pe care a publicat-o Saint Martin, în 1782, sub titlul « Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers », reînnoia concepția « lanțului existențelor », a lui Böhme. Cât de mult admira teosoful francez pe acest « filosof teuton », — cum îi zicea el, — și cât de utilă credea că putea să fie, pentru conaționalii săi, citirea lui, o dovedea faptul că l-a și tradus în limba lor. Această a doua operă originală a lui Saint-Martin a fost utilizată larg, împreună cu cea dintâi, de către Kleuker, într'o lucrare ce a avut un mare răsunet în Germania. Ea era întitulată « Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen » și a apărut, fără numele autorului, în 1784. Această operă a influențat în deosebi pe Baader, teosoful bavarez din München, — « Magul dela Sud », cum i se zicea, spre a-l deosebi de Hamann,

[1]) Cf. Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. II, p. 17.

«Magul dela Nord», cu care era comparat adesea, din cauză că urma o direcție de gândire analoagă. Și el se ridica, cu aceeași convingere, dar cu mai multă violență, împotriva raționalismului uscat, lipsit cu desăvârșire de orice contribuție de sentiment, al reprezentanților mișcării dominante de «luminare» a spiritelor, din Germania, ca și al «deiștilor» englezi. Cu acești «domni», «castrați la minte și la inimă» (an Geist und Herzen verschnittenen Herrn Aufklärer und Deisten) nu se cobora să stea de vorbă, decât ca să le arunce în față nimicnicia lor sufletească. In schimb, ridica în slăvi înțelepciunea «teosofului, de Dumnezeu luminatului» (des Gotterleuchteten, des Theosophen) Saint-Martin.

Cum, și de ce, pătrunsese această direcție de gândire în lojile masonice ale timpului, nu putem ști cu siguranță. Faptul este că, — și atât ne este deajuns acum, — în loja masonică din Berlin, în care a căutat, în împrejurările grele prin care trecea în 1799, un ajutor, Fichte a găsit o atmosferă mistică foarte pronunțată. Și cu proselitismul, atât de întreprinzător, pe care l-au practicat totdeauna fracmasonii, nu era posibil ca acea atmosferă să nu fi exercitat asupră-i nicio influență.

Un alt factor, în sfârșit, al evoluției sufletești a lui Fichte, înspre concepțiile a căror geneză ne străduim a ne-o lămuri, a fost prietenia sa cu Schleiermacher. In cercul de intelectuali, în care fusese primit cu căldură, la Berlin, filosoful pribeag, alungat dela Jena,— și care se compunea din Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck, Dorothea Veit, August Wilhelm Schlegel, Woltmann, Hufeland, alături de alți reprezentanți, mai mărunți, ai «Școalei romantice», — acest teolog juca un rol însemnat, prin calitățile sale cu totul excepționale. Ideile sale filosofice, întru cât au fost influențate de Schelling, pe care nu l-am studiat încă, rămâne să le vedem mai departe. Ne mărginim să relevăm aici numai faptul că natura sa conciliantă îl împingea către o împăcare a idealismului cu realismul, ale cărui drepturi nu puteau fi ignorate fără riscul, pentru cei ce o făceau, de a rătăci pe drumuri primejdioase. Iar din punct de vedere religios, Schleiermacher susținea

cu tărie că era neapărat necesar să i se lase credinței, neatinsă, temelia ei inițială, de natură afectivă, — complicațiile intelectuale, pe care i le adăuga rațiunea, în diferitele sisteme filosofice, nefiindu-i atât de folos, cât îi puteau fi dăunătoare. El arăta, în « Cuvântările despre religie », pe care le adresa « acelora dintre disprețuitorii ei care erau oameni culți » (Reden über die Religion, an die gebildeten unter ihren Verächtern), — și pe care le publicase în 1799, în anul chiar în care sosise Fichte la Berlin, — că « pietatea », care alcătuia esența credinței, nu putea lua naștere prin argumentări logice. Singurul ei izvor îl formau « dispozițiile afective naturale ale omului » (die natürlichen Gemütsanlagen des Menschen). Numai aceste dispoziții puteau duce la acel sentiment, simplu, nemijlocit, direct și absolut, de dependență (das schlechthinnige Abhängigkeitsgefükl), care determina, pentru conștiința oamenilor, ca ființe mărginite și trecătoare, raporturile lor cu Ființa infinită și eternă, creatoare a întregii existențe, — constituind astfel religia, cu diferitele ei manifestări, în diferitele biserici, care nu făceau decât să întrețină și să cultive acele raporturi.

Aceste idei ale lui Schleiermacher n'au rămas fără influență asupra lui Fichte, și, — adăugându-se la sugestiile pe care le mai primise, din diferitele părți pe care le-am trecut în revistă, — l-au făcut să supună idealismul său subiectiv unei revizuiri, care i-a adus numeroase și importante modificări. Așa a început a doua perioadă a cugetării sale filosofice, asupra căreia trebue să aruncăm de asemenea o privire.

## V

Iohann Heinrich Fichte, fiul filosofului de care ne ocupăm, a publicat, în 1830—31, o lucrare, în două volume, asupra vieții tatălui său și asupra relațiilor lui epistolare cu contemporanii. In acea lucrare, întitulată « Iohann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel » găsim indicația că, după instalarea la Berlin, — unde i se îngăduise să locuiască, cu toată acuzarea de ateism ce i se adusese la Jena, — filosoful era preocupat de necesitatea de a concilia știința cu

credința. In urma obiecțiilor ce se aduseseră, — de către Jacobi mai ales, — idealismului său, Fichte începuse a vedea că, în sistemul filosofic pe care îl construise, omul nu se putea cunoaște, cu adevărat, decât numai pe sine însuși. Tot ce-și mai închipuia el că știa, cu privire la lucrurile de dincolo de marginile conștiinței sale subiective, părea a fi, din punctul de vedere al unei aplicări consecvente și riguroase a principiilor idealismului, nu numai problematic, dar și, întru cât nu se acorda bine cu acele principii, nelegitim. Credințele obștești, privitoare la realitatea celor mai importante din lucrurile de acest fel, — cum erau, bunăoară, credința în existența unei lumi exterioare, deosebite și independente de subiectul cunoscător, credința în existența unui Creator al acestei lumi, adică a unui Dumnezeu atotputernic, credința în existența unei ordine morale și a sancțiunilor ei divine, etc, — se loveau înlăuntrul idealismului subiectiv, de piedeci mai mult sau mai puțin mari, de negații mai mult sau mai puțin radicale. Ce e drept credințele acestea se bucurau de o certitudine spontană, a cărei natură afectivă o puseseră în evidență, nu numai Jacobi, ci și Schleiermacher. Ele se puteau deci dispensa de sprijinul rațional al argumentărilor logice. Dar unitatea vieții sufletești a oamenilor era, totuși, turburată de nepotrivirea, — sau chiar, în unele cazuri, de contradicția, — dintre certitudinile sensibilității și îndoielile rațiunii. Și Fichte, — care, cu toată intransigența teoretică pe care o arătase la Jena, nu putuse să nu sufere, din punct de vedere practic, de acuzarea ce i se adusese, că era ateu, — se simțea îndemnat să caute mijlocul de a readuce liniștea, în acest domeniu frământat al vieții sufletești a celor ce-l urmaseră pe calea idealismului. Iar mijlocul căutat nu putea fi decât încheierea unei păci durabile între rațiune și sensibilitate, între știință și credință.

Din preocupările de acest fel a ieșit lucrarea întitulată « Die Bestimmung des Menschen » și publicată în 1800, în care Fichte susținea că « menirea » omului era să se ridice treptat, în desfășurarea vieții sale sufletești, dela îndoială la știință și dela știință la credință. Iar această evoluție, firească și fatală, o descria el în chipul următor. La începutul vieții

sale conștiente, omul se simte apăsat, strivit chiar uneori, de povara, prea grea pentru umerii săi slabi, a unei neînduplecate și aspre necesități. El se simte robul neputincios al unor existențe, deosebite și independente de el, și care îl depășesc, cu mult, prin puterea lor superioară. Natura fizică pe de o parte, lumea semenilor săi pe de alta, îi impun mii și mii de obligații, care-l fac să se creadă jucăria, fragilă și nefericită, a a unuor forțe străine de el și dușmane lui. Iar nemulțumirea lui adâncă mai este încă agravată de faptul că, cu toată sclavia în care îl ține subjugat viața lui zilnică, el se simte totuși nevoit, în rarele momente când găsește răgazul să mediteze asupra soartei sale, să se creadă, totuși, liber, și să ridice capul cu mândrie, în fața presiunilor din afară. El simte, în chip neîndoios, în acele momente de bruscă iluminare interioară, că voința sa, încătușată de fapt, e liberă de drept. Altfel, nici n'ar mai avea sens responsabilitatea morală, care i se atribue, ba chiar i se impune cu strășnicie, de normele tradiționale de conduită, ale lumii în care trăește. Intre aceste două aspecte însă, nu numai diferite, dar și contradictorii, ale vieții sale, omul, desorientat, se lasă pradă îndoielii și, ne știind pe care trebue să-l considere ca adevărat, nu mai știe încotro să-și îndrepteze pașii.

Atunci îi apare omului, sub forma unei voci interioare, ce se ridică din adâncurile conștiinței sale, un spirit binevoitor, care vine să-l scape de îndoială, deschizându-i calea științei. Prin întrebările pe care i le pune și prin răspunsurile pe care i le sugerează, acel spirit binefăcător îl îndrumează pe omul chinuit de îndoieli în spre idealismul subiectiv. Lumea exterioară, cu tot ce cuprinde ea, — cu toate lucrurile și cu toate ființele ce par a-i încătușa voința, prin presiunile pe care le exercită asupră-i, — nu este decât o reprezentare, sau o idee, a lui însuși. Ca atare, însă, lumea atârnă, în înțelesul cel mai strict al cuvântului, de el însuși. Ea este, fără nicio îndoială, o creație a lui însuși. Iar în această concluzie logică, sentimentul subiectiv al omului, — care geme sub povara necesității, —că el este, totuși, liber, își găsește justificarea teoretică deplină.

Dar, încântat o clipă de surprinzătoarea întorsătură pe care, sub influența spiritului ce-i deschisese calea științei, o luase

cugetarea sa, omul se întreabă totuși cu grijă, dacă nu plătește cumva prea scump această neașteptată ușurare a greutăților sale sufletești. I se pare, în adevăr, că nu și-a putut dobândi libertatea, decât renunțând la orice realitate. Jertfa ce i se cere e mai mult decât mare: e nemăsurată. I se cere anume, nici mai mult nici mai puțin decât, să considere totul ca un vis, peste putință de înțeles, — negând realitatea, nu numai a lumii obiective, nu numai a semenilor săi, dar chiar și a sa proprie. Iacă de ce, în loc să mulțumească spiritului care, socotindu-și opera terminată, voia să-l părăsească, omul simte nevoia să protesteze în contra concluziilor la care îl dusese. Spre a-și lua rămas bun, spiritul îndrumător îi zice: « Fii dar liber, muritorule; ai scăpat pentru totdeauna de teama, care te umilea și te chinuia; încetează de a mai tremura dinaintea unei necesități, care nu există decât în gândirea ta; nu te mai înspăimânta dinaintea unor lucruri, care nu sunt decât opera ta ». Omul însă îi răspunde, cu amărăciune: « M'ai liberat, e drept, de orice dependență, dar numai nimicindu-mă pe mine însumi, împreună cu tot ceea ce mă înconjoară. N'ai înlăturat necesitatea, decât distrugând orice realitate ». Și, spre a o dovedi, omul îi aduce o sumă de obiecții, — care sunt tocmai acelea pe care le ridică J a c o b i în « Scrisoarea » sa către F i c h t e. « După concluzia la care am ajuns în convorbirea noastră, — zice omul, adresându-se spiritului,— nu există decât idei, nimic altceva decât idei. Ideile nu sunt însă decât reprezentări. Ele se referă, toate, la obiecte, pe care le reprezintă, pentru mintea omenească. Așa fiind, ele n'au valoare decât prin realitățile pe care le reprezintă. O idee, care nu reprezintă nimic, nu poate fi decât o închipuire goală, o fantomă intelectuală, lipsită de orice sens. Și întrebarea fatală ce se ridică dinaintea mea este, ce pot reprezenta, pentru mine, reprezentările mele despre lume, dacă lumea nu există în afară și independent de mine, ca o realitate obiectivă, dacă întreaga ei existență se reduce la complexul reprezentărilor mele subiective? Dacă lumea este o creație a Eului meu propriu, atunci reprezentările mele despre lume nu mă pot reprezenta decât pe mine însumi. Ce poate să însemneze însă o asemenea reprezentare? Pot să știu, cel puțin, ce repre-

zintă, în fond, reprezentările mele, atunci când mă reprezintă pe mine însumi? Pot să știu adică, cel puțin, ce sunt eu însumi? După rezultatele la care am ajuns, pe calea științei, Eul meu nu este decât activitate pură, fără substrat substanțial. Iar activitatea mea constă în gândire. Eu nu exist prin urmare decât numai întru cât gândesc. Gândirea mea, însă, nu e decât o serie nesfârșită de reprezentări ce se schimbă necontenit. De unde rezultă că eu nu sunt decât o asemenea serie de reprezentări. Și fiindcă reprezentările, ce compun existența mea, se schimbă necontenit, deosebindu-se unele de altele, trebue să presupun că, cu fie ce reprezentare nouă, care se ivește în conștiința mea, devin eu însumi altceva decât eram înainte de ea. Trebue să presupun cu alte cuvinte că, cu fiecare din reprezentările mele, care, după o durată de o clipă, se cufundă în neant, Eul meu, în hiatul ce se produce între dispariția ei și apariția celei următoare, încetează de a mai exista, — oricât ar fi de scurtă această eclipsare a lui. Căci am fost adus să cred că, în afară de aceste reprezentări, nu mai există nimic. Nu există, prin urmare, o substanță cugetătoare, capabilă să asigure permanența Eului meu, cu toată schimbarea necontenită a reprezentărilor lui. Sunt astfel silit să presupun că Eul meu, care încetează de a mai exista cu fie ce reprezentare ce ia sfârșit, trebue sa reînceapă a exista, cu fiecare din reprezentările ce le urmează. Și întru cât acele reprezentări diferă unele de altele, trebue să presupun că Eul meu este, la fiecare dată, altul, — rămânând totuși același, rămânând tot Eul meu, pe care îl recunosc, la fiecare dată, ca atare...

Din toate acestea rezultă, — continuă omul, cuprins din nou de îndoieli, — că nu există nicăeri, nimic permanent, nimic care să asigure continuitatea și unitatea, dacă nu a lumii, cel puțin a Eului care o gândește. Nu există, pretutindeni, decât o schimbare perpetuă, fără « ceva » care să se schimbe. Și fiindcă schimbarea aceasta perpetuă este de natură intelectuală, de oare ce nu constă decât în reprezentări, — trebue să admit că nu există decât reprezentări, fără « ceva » pe care ele să-l reprezinte, și fără « cineva » care să și-l reprezinte printr'însele. Existența devine astfel un vis ciudat, turburător,

misterios, fiindcă e peste putință de înțeles. Devine, anume, un vis care, mai întâi, nu este al nimănui, fiindcă nu există nimeni care să-l poată visa, și care, apoi, nu se poate raporta la nimic, fiindcă nu există nimic care să poată fi visat.

In pornirea lui critică, omul, luminat de spiritul ce-i venise în ajutor, dar plin încă de nedumeriri, se oprește în deosebi asupra acestui punct, mai mult decât turburător. M-ai făcut să cred, — îi impută el spiritului ce-l luminase, — că existența Eului se reduce la cugetare. Așa fiind, cunoștința pe care Eul o ia despre sine însuși, atunci când se « pune » pe sine însuși, nu poate fi decât cugetarea cugetării sale. Cugetarea însă nu constă decât din reprezentări. Când cugetă, prin urmare, cugetarea sa, Eul nu poate face altceva decât să-și reprezinte reprezentările sale. Și fiindcă aceste reprezentări, care nu reprezintă nimic, nu sunt decât un vis, reprezentarea lor, trebuind să fie de aceeași natură, nu poate fi decât visul unui vis... Cu această concluzie își încheie omul nedumeririle, în fața spiritului binevoitor ce încercase să-l scape de povara necesității, dându-i conștiința libertății sale, dar suprimând în acelaşi timp realitatea existenței. Reducând, întreaga existență la Eul cugetător, spiritul transforma realitatea, pe care omul o percepea cu simțurile, pe care o putea adică vedea și pipăi, și care era permanentă, într'o irealitate invizibilă, impalpabilă, gata să se evaporeze în fiece clipă. O transforma, — cu comparația la care omul, în nedumerirea sa, fusese silit să recurgă, — în visul unui vis. Cu circumstanța agravantă, că nu mai există nimic, care să poată visa, și nimic, care să poată fi visat. Ca expresie unică a existenței, așa dar, Eul nu mai era, în lăuntrul idealismului subiectiv, pe care îl propovăduia spiritul lămuritor, decât un vis al neexistenței.

La o asemenea concluzie turburătoare a idealismului subiectiv s'a gândit, poate, Eminescu, când a scris cunoscutele versuri din Scrisoarea întâia:

Precum pulberea se joacă în imperiul unei raze,
Mii de fire viorii ce cu raza încetează,
Astfel într'a veșniciei noapte pururea adâncă
Avem clipa, avem raza, care tot mai ține încă.
Cum s'o stinge, totul piere, ca o umbră 'n întunèric,
Căci e vis al neființei universul cel himeric.

Splendida comparație a poetului se potrivește de minune cu uimitoarea concepție a filosofului de care ne ocupăm. « Raza » este enigmatica lumină a conștiinței Eului, ce apare, o « clipă » numai, în « noaptea pururea adâncă » a veșniciei. Iar « pulberea », compusă din « mii de fire viorii », este gloata reprezentărilor Eului, ce nu durează decât atâta, cât ține licărirea efemeră a conștiinței lui. Când ea « se stinge », întreaga fantasmagorie a lumii, ce n'are altă realitate, dispare « ca o umbră'n întunerec », fiindcă nu e decât « un vis al neființei ». Această comparație, însă, nu era, la Eminescu, o inspirație accidentală, ci părea a sta în legătură cu o concepție mai adâncă a lumii — și a vieții. Intr'o altă poezie a sa, bunăoară, găsim credința că întreaga noastră viață nu e decât « visul unei umbre sau umbra unui vis ». Versurile ce o exprimă sunt cele următoare:

Tot alte unde-i sună aceluiași pârău
La ce statornicia părerilor de rău,
Când prin această lume să trecem ne e scris
Ca visul unei umbre sau umbra unui vis.

## VI

Amărît de rezultatul la care ajunsese, pe calea pe care îl împinsese spiritul ce-i venise în ajutor, omul îi impută că, dacă nu l-a înșelat, nu i-a arătat decât un adevăr mai dureros decât eroarea în care trăia. Conciliant, spiritul binevoitor îi răspunde atunci: Ai voit să te liberez de apăsarea grea a necesității, și am făcut-o cu ajutorul concepției idealiste a existenței. Te plângi acum de această concepție, — și ai dreptate. Dar suferința ta nu e fără leac. Iar leacul stă în completarea firească a idealismului cu ceea ce îi lipsește. Căci, dacă este irezistibil, când pornește să împrăștie, cu lumina lui neînduplecată, întunerecul adânc din vizuina erorilor, idealismul nu mai poate nimic, când e vorba să construiască edificiul adevărului integral. El este, în abstracțiunea lui supremă, absolut gol de orice conținut concret. Ii lipsește, prin urmare, cu desăvârșire, materialul de care ar fi nevoie, ca să se poată ridica o asemenea clădire, completă și definitivă. Adevărul

lui rămâne întreg, din punct de vedere negativ. Spre a umplea însă cadrele lui goale cu ceva pozitiv, care să poată răspunde tuturor cerințelor sufletului omenesc, e nevoie de un alt instrument decât cunoștința. Acel alt instrument este credința.

Se poate să fie așa, — îi răspunde omul. Mă întreb, în adevăr, ce aș fi devenit eu, dacă aș fi continuat a mă lăsa să fiu strivit la fiecare pas, de povara insuportabilă a necesității. Idealismul era dar necesar, ca sistem negativ, ca să-mi redea libertatea. El nu poate fi înlăturat. Dar trebue completat. Cu ce însă? Și cum? Ca să pot găsi un răspuns la aceste întrebări, mi se pare că trebue să văd mai întâi ce mă nemulțumește în modul de gândire idealist, căruia, altfel, mintea mea nu-i poate opune nimic mai bun. Mă nemulțumește, incontestabil, faptul că el contrazice nevoia mea sufletească de a presupune că există, — și de a mă conduce așa, în viață, ca și cum ar exista, — ceva deosebit și independent de ideile mele, ceva ce rămâne, continuând să existe chiar și atunci când eu nu-l gândesc nicidecum, — că există cu alte cuvinte o realitate, fără de care nimic nu mai are sens, nici înafară de mine, nici în mine însumi. Care e însă îndreptățirea acestei nevoi sufletești? Ca s'o găsesc, trebue să văd care îi este obârșia. Nevoia de care e vorba vine de acolo, că eu nu sunt făcut numai ca să cunosc, ci și ca să lucrez. Mi se pare chiar că menirea mea o exprimă acțiunea, mai mult și mai bine decât cugetarea. Căci numai prin acțiune pot ajunge să-mi dovedesc mie însumi, nu numai propria mea existență, ca fapt, ci și propria mea valoare, adică dreptul meu la existență. Așa îmi spune o voce interioară, pe care n'o pot face să tacă. Orice acțiune a mea însă presupune, în mod inevitabil, ceva ce există înafară și independent de mine, o realitate obiectivă adică asupra căreia să se poată exercita, și fără de care n'ar mai avea niciun sens. Vocea mea interioară mă îndeamnă dar, mă silește chiar, să cred, că există o asemenea realitate.

Această credință, însă, trebue justificată, din punct de vedere filosofic, — dacă e vorba să completez, cu ea, sistemul filosofic al idealismului. Și cum aș putea-o justifica, dacă nu căutând originea vocii interioare, a conștiinței mele, care îmi impune credința în discuție? Dacă mă examinez din acest

punct de vedere, găsesc mai întâi, în mine însumi, un instinct al libertății, o nevoie adâncă de independență, care mă împiedecă să mă împac cu ideea că aș atârna de ceva, cu mai mult drept la existență decât mine, că n'aș fi, cum ziceau scolasticii medievali, decât un « accident » al unei « substanțe », — că n'aș exista, cu alte cuvinte, decât prin altceva și pentru altceva decât eu însumi. Eu vreau, fiindcă nu pot face altfel, să fiu ceva prin mine însumi și pentru mine însumi.

Acest instinct al libertății e atât de adânc înrădăcinat în conștiința mea, atât de inseparabil de ea, în cât pare a-i exprima esența. Din nefericire însă, instinctul de care e vorba este, ca orice instinct, nereflectat, și deci obscur. Foarte puternic din punct de vedere afectiv, el pare enigmatic din punct de vedere intelectual. Cu atât mai mult sunt dator să-l luminez și să-l explic, descoperindu-i justificarea. In lumina gândirii raționale, instinctul libertății mi se înfățișează ca exprimând menirea mea etică. Eu simt anume că trebue să fiu liber, ca să-mi pot îndeplini, împotriva tuturor piedecilor din afară, datoriile pe care mi le impune conștiința mea morală. Iar acest sentiment, care devine, în anumite momente, atât de covârșitor în cât alungă din conștiința mea intelectuală orice altă considerație, nu se poate să mă înșele. Altfel, existența lui ar fi absurdă, fiindcă ar fi contradictorie. Rațiunea îmi spune însă că existența nu poate fi contradictorie, fiindcă s'ar suprima pe ea însăși, așa încât, ne mai putând exista, ar deveni o absurditate logică. De unde rezultă că, dacă am sentimentul că « trebue » să fiu liber, « nu se poate » să nu fiu liber. Iar de aci rezultă, mai departe, că eu sunt dator să mă gândesc pe mine însumi ca fiind, în același timp, subiect și obiect, ca conștiință activă și pasivă totodată, ca determinându-mă adică eu însumi, în cugetarea mea, pe mine însumi. Căci altfel, n'aș mai fi liber.

Când zic însă că trebue să mă determin eu însumi pe mine însumi, în cugetarea mea, nu fac decât să afirm că eu, gândind, creez obiectele acțiunii mele. Le creez, însă, numai ca existențe subiective, ca obiecte ale cugetării mele, care n'au ființă, ca atare, decât în conștiința mea. Realitatea acestor obiecte, existența lor înafară și independent de con-

știința mea, nu mi-o poate proba, cu niciun chip, cugetarea mea singură, cu mijloacele ei logice. Aș rămânea dar cu desăvârșire desorientat, din punct de vedere teoretic, și desarmat, din punct de vedere practic, — și întreaga mea activitate, întru cât este călăuzită de normele etice, ar deveni imposibilă, dacă n'ar interveni credința, aducând cugetării logice, completările indispensabile. Vocea interioară a conștiinței mele mă obligă, în adevăr, să cred, neapărat, că obiectele cugetării mele există *și* în afară de mine însumi, că ele au adică o realitate propriu zisă, dincolo de marginile ființei mele sufletești. Iar această voce interioară simt că n'aș putea-o înnăbuși, că nu i-aș putea, în orice caz, contesta veracitatea, fără să provoc o revoltă a întregii mele conștiințe. Mă simt astfel dator să cred ce-mi spune ea, trecând peste obiecțiile pe care le poate ridica împotrivă-i rațiunea. Aceste obiecții amuțesc de altfel, toate, în fața faptului că credința singură îmi poate da certitudinea existenței obiective a lumii. Toate ideile mele, — privitoare la lucrurile ce mă înconjoară, și mai departe, la întreaga natură, la întregul univers, — au la originea lor această cerdință. Principiul lor nu rezidă prin urmare în rațiune, ci în sensibilitate. Numai grație sensibilității pot ajunge, în adevăr, să am sentimentul care mă duce la credința în existența unei realități deosebite și independente de mine însumi.

Pe această cale, — încheie în sfârșit omul, care își caută lămurirea destinului său, — am ajuns să descoper în mine însumi organul capabil să-mi dea intuiția, atât de necesară vieții mele sufletești, a unei realități deosebite și independente de Eul meu propriu. Acest organ este credința. Numai prin intervenirea, totdeauna eficace, fiindcă e totdeauna irezistibilă, a acestui organ, ideile ce trebue să mă călăuzească în chip firesc, și fără de care nu mi-aș putea îndeplini menirea mea de om, pot ajunge să joace, cu destul succes, rolul lor călăuzitor, pe căile acțiunii. Numai cu ajutorul credinței, prin urmare, poate ajunge știința, — care ar fi condamnată să rămână, altfel, o simplă colecție de iluzii subiective, — la o certitudine capabilă să-i salveze demnitatea, asigurându-i eficacitatea.

## VII

Indreptându-se cu stăruință pe această cale nouă, socotea F i c h t e că putea ajunge să înlăture, în sfârșit, consecințele orientării idealiste, dela început, a cugetării sale, și printre care cea mai penibilă era solipsismul. In mărturisirile omului pe care îl luase, în opera de care ne ocupăm, ca simbol al evoluției sale sufletești, apărea limpede această ușurare a dificultăților de care se lovise și pe care le pusese în evidență, cu cruzime, J a c o b i. Speculațiile pure ale rațiunii discursive mă sileau, zice omul-simbol, să consider ființele, ce-mi par asemenea cu mine însumi, adică pe ceilalți oameni, ca simple produse ale cugetării mele, neavând, ca atare decât o existență subiectivă, în propria mea conștiință. Noul organ al credinței îmi arată însă, prin vocea lăuntrică ce mă luminează acum, că ei sunt realități obiective, înzestrate, ca și mine, cu conștiință, și libere, ca și mine, în acțiunile lor. Același organ al credinței îmi impune, în același timp, datoria să respect existența acestor ființe spirituale, să nu aduc nicio atingere libertății lor, — ba chiar, mai mult încă, să le iubesc și să lucrez pentru binele lor, cum mă iubesc pe mine însumi și cum lucrez pentru binele meu propriu.

De aci înainte, desfășurarea ideilor, în opera de care vorbim, se îndreptează către morală, către dreptul natural și către politică. Cea dintâi concluzie ce rezultă, din punct de vedere etic, din noua orientare a cugetării lui F i c h t e, este accentuarea primatului conștiinței morale asupra rațiunii speculative. Lumea, de a cărei realitate obiectivă ajunge în sfârșit să se convingă, nu mai este, pentru omul-simbol, decât sfera de acțiune în care se realizează libertatea sa morală. Numai ca atare este el sigur de realitatea ei. O lume zice el, care n'ar avea niciun raport cu activitatea mea, n'ar putea să existe pentru mine. Pentru o asemenea lume, mi-ar lipsi cu desăvârșire organul care să mă încredințeze de realitatea ei. Numai ca o « materie », ce urmează a lua « forma » ordinei morale, — la a cărei realizare mă simt obligat să lucrez, — poate să aibă lumea, pentru mine, o realitate, de care să nu mă mai pot îndoi.

Cu alte cuvinte, atât ideea unei realități obiective a lumii, cât și nevoia sufletească de a crede în existența ei, nu pot izvorî, după F i c h t e, decât din necesitățile subiective ale acțiunii, în ordinea morală de înfăptuit într'însa. Ceea ce însemnează că, pentru el, rațiunea practică, în înțelesul pe care i-l atribuia K a n t, rămâne temelia întregii vieți sufletești. Rațiunea teoretică, întru cât i se subordonează, nu poate juca rolul de element primordial al ei, — și, prin urmare, nu poate constitui « rădăcina » noului realism, la care duce credința. Numai conștiința morală poate ridica pe om deasupra neantului, în care logica teoretică a idealismului speculativ amenință să-l prăvălească la fiecare pas.

Omul-simbol, din opera de care ne ocupăm, se întreabă apoi, mai departe, cum trebue să conceapă lumea, de a cărei realitate a putut ajunge să se convingă. Ca ceva dat, odată pentru totdeauna, ca ceva invariabil și prin urmare static? Și răspunsul său e negativ. Idealismul, pe care faptul că îl completase nu-l autoriza să-l uite, îi arătase că esența Eului său o alcătuia activitatea. Activitatea sa, însă, nu putea avea un sens decât numai întru cât urmărea un scop. Iar acest scop, conștiința morală îi spunea, că nu putea fi decât să facă lumea mai bună decât este. Lumea actuală, atât de plină de mizerii, nici nu putea avea, ca realitate, o valoare acceptabilă, decât numai ca o stare de transiție către o lume mai bună, — sau, din punctul de vedere al activității omului-simbol, ca o « treaptă » pe care să se poată înălța, mai sus, în ascensiunea lui către ordinea ideală, în spre care îl îndruma imperativul conștiinței morale. Făcând, în adevăr, examenul vieții sale, din acest punct de vedere, omul se întreabă, indignat: Cum adică? Eu nu trăiesc decât ca să mănânc și să beau, fiindcă mi-e foame și mi-e sete? Să mănânc și să beau necontenit, fiindcă mi-e foame și mi-e sete în fiecare zi? Și să urmez a o face, neturburat și nepăsător, până când mă va înghiți pământul, lăsând lumea, fără nicio mustrare de cuget, așa cum am găsit-o? Nu, o asemenea vieață nu poate să exprime, cu adevărat, menirea mea, ca om. Dacă conștiința îmi dictează să fac binele, nu poate fi decât pentru ca, urmându-i porunca, să realizez binele în lume, îmbunătățindu-i prin aceasta,

treptat, starea, — atât, firește, cât îmi este cu putință. Am această datorie față de omenire, — nu numai fiindcă, altfel, existența mea n'ar avea nicio valoare, ci și fiindcă ei îi datoresc că sunt ceea ce sunt, că simt și gândesc ceea ce simt și gândesc, că trăiesc, în raporturile mele cu natura și cu societatea, așa cum trăiesc. La ușurarea apăsării pe care o exercită asupra mea natura fizică, la îmblânzirea purtării celorlalți oameni cu mine, au lucrat toți semenii mei, care s'au perindat în lungul trecut al omenirii. Toți cei ce s'au ilustrat, în cursul acelui trecut, prin activitatea lor binefăcătoare în ambele aceste direcții, au lucrat și pentru mine. Eu trebue dar să-mi plătesc datoria de recunoștință față de ei, ducând mai departe opera lor. Conștiința acestei datorii și hotărîrea de a o aduce la îndeplinire dau vieții mele o noblețe, față de care n'ar mai fi omenească. Mai mult chiar, această conștiință și această hotărîre asigură vieții mele o durată infinită, — îmi garantează adică, pe calea credinței, nemurirea. Opera binefăcătoare, pe care înaintașii mei au lăsat-o neisprăvită, și pe care eu trebue s'o duc, la rândul meu, mai departe, e atât de imensă și, în același timp, atât de sublimă, încât nu poate fi decât infinită. Realizarea ei deplină presupune dar, că toți cei ce au contribuit odată la această realizare, în viața lor mărginită, de pe pământ, trebue să urmeze a o face, mai departe, în viața de dincolo de mormânt, care nu poate fi decât nemărginită.

In această parte din lucrarea de care ne ocupăm, F i c h t e relua o temă, pe care o desvoltase într'o lucrare ceva mai veche, cu un cuprins analog, — și anume în cea întitulată « Die Bestimmung des Gelehrten », din 1794. El susținea acolo că opera savantului, fiind, prin natura ei, fără margini, asigură existenței lui o durată fără margini... Această îndrăzneață afirmare se exprima prin cuvintele următoare. « Ceea ce se numește moarte nu poate întrerupe opera mea; căci opera mea trebue să fie desăvârșită, și nu poate fi desăvârșită în niciun timp; prin urmare nu-i este destinat existenței mele niciun timp; eu sunt etern. Odată ce am luat asupră-mi sarcina acelei mari opere, am atras cu putere la mine eternitatea ». (Das, was man Tod nennt, kann mein Werk

nicht abbrechen; denn mein Werk muss vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden; mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener grossen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen).

Cât de înflăcărată era credința lui F i c h t e în nemurirea omului hotărît să-și înfăptuiască, printr'o muncă fără preget, menirea cosmică, o arătau câteva fraze din opera citată, în care încordarea stilistică se ridica la nivelul unei apostrofe retorice de o rară violență. Ele urmau imediat după cele reproduse mai sus și aveau cuprinsul următor: « Imi ridic capul, îndrăsnește, în fața muntelui cu stânci amenințătoare, și a cascadei de ape furioase, și a norilor înnotând, încărcați de tunete, într'o mare de foc, și le strig: eu sunt etern și sfidez puterea voastră! Aruncați-vă asupră-mi, și tu, pământ, și tu, cer, amestecați-vă într'un sălbatic vârtej, și voi, elemente, spumegați, toate, și svârcoliți-vă, și sfărâmați într'o sălbatică luptă ultimul firișor de soare al corpului pe care îl numesc al meu; voința mea, cu țelul ei hotărît, va pluti singură, îndrăsneață și rece, deasupra ruinelor Universului; căci eu mi-am urmat menirea, și ea este mai durabilă de cât voi; ea este eternă, și eu sunt etern, ca ea » (Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge und zu dem tobenden Wassersturz und zu den krachenden, in einem Feuermeer schwimmenden Wolken und sage: Ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! Brecht alle herab auf mich, und du Erde und du Himmel, vermischt euch im wilden Tumulte, und ihr Elemente alle — schäumet und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers den ich mein nenne; mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie).

Credința, însă, în nemurirea sufletului, ca o condiție *sine qua non* a posibilității omului de a-și realiza, pe deplin, menirea, se întemeia, pentru F i c h t e ca și pentru K a n t, pe credința în existența unei ordine morale a lumii și în posibilitatea realizării ei depline, într'un timp infinit, prin apropierea

treptată a rațiunii omenești de perfecțiune. Iar această credință își găsea, la ambii acești cugetători, garanția ei ultimă în existența lui Dumnezeu. Ajungem astfel la filosofia religiei lui F i c h t e, care a variat de asemenea, în chip izbitor, în cursul evoluției lui sufletești. Să aruncăm o privire asupră-i.

## VIII

Am văzut mai sus că acuzarea de ateism, ce i se adusese lui F i c h t e și care îl silise să plece, în 1799, dela Jena, fusese provocată de apariția, în 1798, a micului său studiu « Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung ». Credința în realitatea unei « guvernări divine » a Universului, însă, nu numai că implica credința în existența lui Dumnezeu, dar presupunea și o anumită concepție a divinității. Și F i c h t e își propusese să arate, în lucrarea sa, care era, din punctul de vedere al credinței de care era vorba, cel mai potrivit mod de a concepe pe Dumnezeu. El nu admitea concepția « teistă » a unei divinități transcendente, și personale. Dumnezeu nu putea exista dincolo de marginile lumii și nu putea fi o persoană, în înțelesul omenesc al cuvântului. Un asemenea antropomorfism înjosea neîntrecuta demnitate a Ființei supreme, coborînd-o la nivelul slăbiciunilor omenești. De aceea se și atribuia ca scop creațiunii, în această ipoteză, plăcerea, — a creatorului pe de o parte și a creaturilor sale pe de alta. Un asemenea Dumnezeu, zicea F i c h t e, nu mai este decât un idol (ein Götze), — un produs al închipuirii, de un nivel moral cu totul inferior, al oamenilor care cred că nu trăiesc pentru altceva, decât ca să se bucure de viață. Impotriva acestei concepții, pe care o declara inadmisibilă, F i c h t e susținea că Dumnezeu este ordinea morală a lumii, și există ca atare, în mod impersonal, în lume chiar, constituindu-i întreaga rațiune de a fi. Numai un asemenea Dumnezeu răspunde cu adevărat nevoilor adânci ale sufletului omenesc, — întru cât nu se lasă prins în mrejele înșelătoare ale părții animalice a sensibilității, și găsește în sine însuși puterea să se ridice, cu ajutorul rațiunii,

deasupra lor. Cum zicea filosoful însuși, în micul studiu menționat: « Ordinea morală, vie și activă, a lumii este, ea însăși, Dumnezeu; n'avem nevoie de un alt Dumnezeu și nu putem concepe un altul » (Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen). Și adăuga imediat că « nu există înlăuntrul rațiunii niciun motiv de a ieși din acea ordine morală a lumii, spre a admite, pe baza unei concluzii de la condiționat la condiție, ca o cauză a ei, o ființă deosebită de ea » (Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen).

Această concepție a lui Dumnezeu, — susținea, mai departe, F i c h t e, — nu micșorează întru nimic certitudinea credinței noastre în existența lui. Căci « nu este nicidecum îndoios, mai de grabă dimpotrivă, e lucrul cel mai sigur ce poate fi, ba chiar temelia oricărei alte certitudini, ...că există o ordine morală a lumii, că fiecărui individ îi este indicat locul determinat și îi este socotită munca, într'însa, că fiecare din momentele hotărîtoare ale vieții lui... e un rezultat al acestui plan, fără de care nu poate cădea nici măcar un fir de păr din capu-i, ...că orice acțiune cu adevărat bună izbutește, iar orice acțiune rea rămâne zadarnică... ». (Es ist gar nicht zweifelhaft, vielmehr das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewissheit, ...dass es eine moralische Weltordnung gibt, dass jedem Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, dass jeder seiner Schiksale... Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte,... dass jede wahrkaft gute Handlung gelingt, jede böse misslingt...). Din această certitudine absolută a existenței unei ordine morale a lumii rezultă, dela sine, certitudinea absolută a existenței lui Dumnezeu. Căci, cum am văzut, Dumnezeu nu este altceva decât ordinea morală a lumii. O altă concepție a lui este « imposibilă și contradictorie ». Cum zicea F i c h t e însuși: « Tot atât de puțin

poate rămânea îndoios... pentru cel ce vrea să reflecteze, un moment numai, și e gata să-și mărturisească cinstit rezultatul gândirii sale, că noțiunea lui Dumnezeu, ca a unei Substanțe deosebite, este imposibilă și contradictorie... » (Es kann ebensowenig... dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, dass der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist...).

In a doua perioadă a cugetării sale filosofice, F i c h t e, care pornise, în revizuirea ideilor sale, dela acuzările de ateism, ce i se aduseseră, a ajuns, sub influența pe care am relevat-o mai sus, a lui Schleiermacher, la o altă concepție a divinității. Crezuse, până atunci, că Dumnezeu nu era decât ordinea morală a lumii. Această ordine era însă numai « în devenire », urmând a se realiza numai treptat, într'un viitor nedeterminat, prin străduințele tuturor oamenilor fără deosebire, în succesiunea lor infinită în timp. Ca atare, divinitatea trebuia să fie de asemenea, un proces în curs de desfășurare, — un proces al gândirii care concepea ordinea de realizat. Ca « ordine ordonatoare » (ordo ordinans) așa dar, divinitatea nu putea fi decât o activitate pură, — ca aceea a Eului inițial, — general sau absolut, — căruia F i c h t e îi refuza, cum am văzut ceva mai înainte, orice substrat substanțial. De aceea am comparat-o, atunci, cu o funcțiune fără organ. Am văzut apoi consecințele acestei concepții. Spre a-și putea realiza natura, ca activitate pură, îi trebuia Eului inițial, ceva care să-i reziste. El și-a opus, din această cauză, printr'o liberă determinare, Non-Eul, — ceea ce a atras după sine împărțirea Eului, general și absolut, dela origine, în nenumăratele Euri, individuale și relative. Esența acestor Euri o constituia; firește, tot activitatea, care însă, la ele, nu mai era liberă, fiindcă nu mai era autonomă, determinată fiind din afară, de Non-Eu. De unde rezulta, cum am văzut, nevoia Eurilor individuale de a-și redobândi libertatea absolută dela început, prin reîntoarcerea lor la Eul inițial sau prin reconstituirea lui.

Reflectând, în a doua perioadă a cugetării sale filosofice, asupra acestei concepții, F i c h t e a ajuns la credința că tendința Eurilor individuale și relative de a se întoarce la

Eul general și absolut, sau de a-l reconstitui, presupunea, cu necesitate, o reprezentare aproximativă a acestui scop al activității lor. Căci, altfel, această activitate, întru cât nu știa în ce direcție urma a se îndrepta, s'ar fi putut desfășura în mod haotic, fără să ducă la rezultatul dorit. Iar acea reprezentare nu putea fi decât aceea a unei realități substanțiale, — nu aceea a unei activități pure. In adevăr străduințele ce ar fi dus la o asemenea activitate pură, n'ar fi putut găsi într'însa o încheiere capabilă să le pună capăt, îngăduindu-le a se odihni, împăcate în satisfacția țelului atins în sfârșit. Ele ar fi trebuit să continue a se desfășura, mai departe, odată cu activitatea unică, cu care s'ar fi confundat. In acest caz, însă, ar fi fost iarăși nevoie de reprezentarea unui scop, — a unui nou scop, — de urmărit. Un asemenea scop nu mai părea, din nefericire, a putea fi descoperit. Iar o activitate a Eurilor individuale, ce s'ar fi continuat, sub forma contopirii presupuse, fără a urmări un scop determinat, prins într'o anumită reprezentare, n'ar fi mai avut niciun sens și nici o valoare. De unde, necesitatea de a pune ca scop acelei activități, o Existență generală și absolută, care, ca realitate metafizică ultimă, nu putea fi decât acea Ființă supremă, căreia, atât oamenii simpli cât și filosofii îi dau, deși în înțelesuri diferite, numele de Dumnezeu. Numai în această ipoteză, activitatea Eurilor individuale și relative putea căpăta un sens și o valoare. Printr'însele, oamenii ce le întrupează ar tinde a se apropia de Dumnezeu, aspirând a merita, prin perfecțiunea morală la care ar ajunge, să-și găsească în sfârșit, în sânul lui, odihna definitivă.

Ca atare, însă, ca realitate cosmică supremă, Dumnezeu nu mai putea fi ordinea morală, de realizat, în viitor, a lumii. Nu mai putea fi decât izvorul dintru început, dela obârșia lumii, a ordinei ei morale. Nu putea fi decât Ființa veșnică din care a purces tot ce există și care i-a hotărît, în același timp, regula și ținta desfășurării. Ceea ce însemnează că, în a doua perioadă a cugetării filosofice a lui F i c h t e, ordinea morală a lumii nu mai era garanția existenței lui Dumnezeu. Dimpotrivă, numai existența lui Dumnezeu, ca a unei Ființe supreme, a cărei inteligență suverană și a cărei voință atotputernică au conceput și au instituit, în lumea creată de ea,

o ordine morală de realizat, era socotită ca putând impune conștiinței omenești credința în existența unei asemenea ordini și datoria de a lucra la înfăptuirea ei.

In a doua perioadă a cugetării sale filosofice, așa dar, F i c h t e a crezut că nu mai putea să nu atribue principiului prim al lumii o realitate substanțială. Ca existență absolută, Dumnezeu nu mai putea fi ceea ce socotise el, la început, că trebuia să fie Eul inițial, dela care pornise, în «Doctrina științei». Nu mai putea fi, adică, o activitate pură, ce începea brusc la un moment dat, «punându-se» mai întâi pe ea însăși ca Eu, și «opunându-și» apoi, spre a se determina, Non-Eul. Ca existență absolută, Dumnezeu nu putea să aibă un început cum nu poate să aibă un sfârșit. Dumnezeu nu poate fi decât etern. Iar ca atare, nu poate fi o activitate, care trebue să aibă un început și un sfârșit; nu poate fi decât o existență; căci numai ca atare poate să nu aibă nici început nici sfârșit. Dumnezeu nu mai este, astfel, o «activitate pură» (ein reines Thun), ci o «existență absolută» (ein absolutes Sein). Și aici ieșea în evidență, mai strigătoare, deosebirea dintre cele două perioade ale cugetării filosofice a lui F i c h t e. In cea dintâi, întreaga existență era un produs al activității primordiale (alles Sein, ein Produkt des ursprünglichen Thuns). In cea de-a doua, dimpotrivă, orice activitate presupunea o existență primordială (alles Thun, ein Produkt des ursprünglichen Seins). Această schimbare, însă, transforma idealismul subiectiv, dela început, al lui F i c h t e, într'un realism, pe care el se străduia să-l atenueze, din punct de vedere ontologic, cu ajutorul rezervelor necesare, din punct de vedere epistemologic, zicând că era un «ideal-realism». Și-l asemăna cu idealismul transcendental al lui K a n t, care nu excludea, nici el, dimpotrivă presupunerea, realismul, reprezentat, atât în Critica rațiunii pure, cât și mai ales, în Critica rațiunii practice, de concepția lucrurilor în sine.

In sfârșit, existenței absolute, în care ajunsese să creadă, se străduia F i c h t e să-i determine, atât cât era cu putință, natura. El socotea, anume, că era «viața» unică și infinită, din care izvora totul, în tot Universul. Și pornea, ca să ajungă la această determinare, dela raportul dintre morală și religie.

Părăsind ideea pe care o susținuse la început, alături de K a n t, că religia nu se putea întemeia decât pe morală, i s'a părut în cele din urmă că, dimpotrivă, morala nu se putea întemeia decât pe religie. In opera intitulată « Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters » (Trăsurile fundamentale ale timpului de față), precum și în cea intitulată « Anweisung zum seligen Leben » (Indrumare spre vieața fericită), care au apărut amândouă în 1806, F i c h t e își reprezenta acest nou raport în chipul următor. Să ne închipuim, — zicea el, — un om care ar fi izbuit să realizeze, în vieața sa practică, moralitatea cea mai desăvârșită, dar n'ar fi ajuns încă să aibă, din punct de vedere teoretic, o înțelegere a lumii. Care ar fi starea lui sufletească? El ar asculta fără nicio obiecție, poruncile conștiinței sale morale, și li s'ar supune, fără nicio rezistență. N'ar înțelege însă pentru ce o face, fiindcă n'ar ști de unde vin și ce însemnează acele porunci, și n'ar vedea pentru ce ar trebui să le sacrifice totul, în toată vieața sa. Pe când dar activitatea sa ar fi, formal, perfectă, gândirea sa ar fi lipsită de echilibru, ar fi frământată de întrebări și îndoieli, și, nefiind împăcată cu ea însăși, nu și-ar putea găsi liniștea într'un sistem unitar de idei. Dintr'o asemenea situație turbure, ce nu l-ar putea face decât să sufere, nu-i poate ajuta omului să iasă, cu adevărat, decât religia. Ea singură îi poate arăta legea eternă, de origine divină, care se impune omenirii, ca datorie morală, iar naturii, ca ordine fizică. Înțelegând această lege, omul o simte în sine însuși, vie și poruncitoare, ca un curent impetuos și irezistibil, al uneia și aceleiași vieți universale, care pune totul în mișcare și târăște totul cu sine. Iar în această înțelegere, și în starea afectivă pe care o produce ea, își găsește în sfârșit omul împăcarea sufletească, credința că « e bine » așa « cum este », mulțumirea recunoscătoare, iubitoare chiar, că « este » așa « cum este », — sau, cu un singur cuvânt, fericirea (die Seligkeit). Cum zice F i c h t e însuși: «Această vieață unică, limpede recunoscută, stărue în omul religios în ea însăși și se întemeiază pe ea însăși, ajungându-și ei înseși și fericită de ea însăși, într'o inexprimabilă iubire: cu o încântare fără nume se afundă ochiul său în izvorul dela obârșie al oricărei vieți, și

curge, inseparabil de el, cu el mai departe, în curentul veşnic. Ceea ce omul numea datorie şi poruncă, ce este pentru el? Cea mai spirituală floare a vieţii, elementul său, în care poate, numai, respira. El nu vrea altceva, şi nu poate dori altceva... Poruncitorul *trebue* vine astfel, pentru el, prea târziu; înainte de a porunci el, omul *vrea* să-şi facă datoria, — şi nu poate voi altceva... » (Dieses Eine klar erkannte Leben hält im Religiösen in sich selber zusammen und ruht auf sich, sich selber genügend und in sich selig, mit unaussprechlicher Liebe: mit unnennbarem Entzücken taucht sein Auge in den Urquell alles Lebens, und fliesst er, von ihm unabtrennlich, mit ihm fort im ewigen Strome. Was der moralische Mensch Pflicht nannte und Gebot, was ist es ihm? Die geistigste Blüthe des Lebens, sein Element, in welchem allein er athmen kann. Er will und mag nichts anderes... Für ihn kommt also das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will, er schon und kann nichts anderes wollen).

De unde rezultă că religia trebue, în fond, să preceadă, în cugetarea şi simţirea omului, morala, servindu-i de temelie. Căci, ce alt însemnează afirmarea că, pentru omul religios, « poruncitorul *trebue* vine *prea târziu* », că, înainte de a-i auzi porunca, omul religios vrea, — şi nu poate să nu vrea, întru cât simte în sine curentul vieţii universale şi-i înţelege natura divină, — să-şi facă datoria întreagă? Iar prioritatea, teoretică şi practică, a religiei faţă de morală izvorăşte din concepţia lui Dumnezeu, ca vieaţă unică şi universală. Desfăşurându-se, atotputernică, într'un curent impetuos şi irezistibil, care cuprinde în sine totul şi târăşte cu sine totul, această vieaţă cosmică determină, fără posibilitate de rezistenţă, toate faptele omeneşti. Le determină, ca aparţinând naturii fizice, la oamenii care, ca animalele, rămân încă stăpâniţi de nevoile organice ale corpului lor material, şi ca aparţinând lumii spirituale, la oamenii ce se pot ridica până la înţelegerea şi simţirea lui Dumnezeu, sub forma care îi apropie mai mult de El. Iar această formă este aceea a « ideal-realismului » la care ajunge, în cele din urmă, cugetarea filosofică a lui F i c h t e.

## IX

Coloritul religios, atât de pronunțat al acestei concepții a făcut unora, multora chiar, dintre contemporanii lui F i c h t e, impresia că el se întoarce, în fond, la punctul de vedere al lui K a n t, din Critica rațiunii practice, — încercând ca și el, să construiască o metafizică întemeiată pe credință. Reacțiunea, însă, pe care o provocase criticismul kantian, în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea, izvora, cum am văzut, din dorința unora din cugetătorii de pe acea vreme de a readuce metafizica pe terenul cunoștinței. F i c h t e însuși pornise la început pe această cale, — și nu puțini din cei ce se grăbiseră a-l urma văzuseră într'însul un protagonist al acestei direcții de gândire, iar în « Doctrina științei » un prim rezultat — nu perfect poate, dar plin de făgăduieli, — al ei. Dar, nemulțumiți de întorsătura trădătoare pe care o luase, la sfârșit, cugetarea lui, — și pe care o întrevăzuseră, din unele lacune ale idealismului subiectiv, sub prima lui formă, — unii din contemporanii la care ne referim au socotit că trebuiau să reia, ei, încercarea de a ridica, pe terenul cunoștinței, mult doritul edificiu al metafizicei.

O asemenea încercare părea cu atât mai necesară, cu cât F i c h t e, — care, cu mobilitatea lui deconcertantă, ar fi putut s'o reia el însuși, — a murit pe neașteptate, la vârsta de 52 de ani de-abia. In războiul din 1813, al Prusiei în contra lui Napoleon I, soția filosofului, luând, după propriul lui îndemn, o parte activă la îngrijirea răniților, în spitalele din Berlin, contractase primejdioasa infecție ce purta, pe atunci, numele de « Lazarettfieber ». In ziua în care F i c h t e trebuia să-și înceapă cursul, în semestrul de iarnă al Universității din Berlin, starea bolnavei părea disperată. Plecând foarte deprimat de acasă, bucuria lui a fost cu atât mai mare când, la întoarcere, medicii i-au putut anunța că criza cea mare trecuse și că perspectivele de însănătoșire crescuseră mult, apropiindu-se de certitudine. In exaltarea sa, filosoful, a cărui fire impulsivă am încercat a o zugrăvi în capitolul precedent, nu s'a putut opri de a-și îmbrățișa tovarășa de viață, — și a contractat el însuși boala. Oricât părea de robust, rezistența

lui s'a arătat totuși mai mică, — și, pe când soția lui a scăpat cu viață, el însuși a murit la 27 Ianuarie 1814.

Urmașii lui F i c h t e, pe linia idealismului, au fost destul de numeroși, — deși n'au avut toți aceeași însemnătate. Nu ne vom ocupa dar, cu deamănuntul, de toți. Pe cei mai mulți ne vom mărgini a-i menționa numai, în treacăt. Așa a fost, un moment, schimbătorul R e i n h o l d, de care am vorbit în primul capitol al volumului de față, și care a căzut ulterior sub influența lui J a c o b i și a lui B a r d i l i. Așa a fost F o r b e r g, de care am vorbit de asemenea, mai sus, cu prilejul acuzărilor de ateism, ce i s'au adus lui F i c h t e. Așa a fost N i e t h a m m e r, care propovăduise la început, ca profesor la Universitatea din Jena, criticismul kantian, dar trecuse în cele din urmă de partea lui F i c h t e, și edita revista «Das philosophische Journal», organul de căpetenie al idealismului subiectiv. Așa a fost S c h a d, călugărul convertit la «ateismul» lui F i c h t e, care, pedepsit greu din cauza ideilor sale, fugise, în 1798, din mănăstirea Bang, unde petrecuse douăzeci de ani. Abilitându-se, ca docent, la Universitatea din Jena, a publicat, din 1800 până în 1802, o lucrare voluminoasă în 3 volume, intitulată «Gemeinfassliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie» (Expunere populară a sistemului lui F i c h t e și a teoriei, ce rezultă dintr'însul, a religiei). Alături de această lucrare de căpetenie, S c h a d, care a fost unul din propagandiștii cei mai zeloși ai idealismului subiectiv, a mai publicat o sumă de alte studii, mai puțin întinse, ca «Geist der Philosophie unserer Zeit» (Spiritul filosofiei timpului nostru) din 1800, «Grundriss der Wissenschaftslehre» (Schiță a doctrinei științei) din același an, «Neuer Grundriss der transzendentalen Logik und der Metaphysik nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre» (Nouă schiță a logicei transcendentale și a metafizicei, după principiile doctrinei științei) din 1801 și «Absolute Harmonie des Fichtschen Systems mit der Religion» (Absoluta armonie a sistemului lui F i c h t e cu religia) din 1802. Cu nestatornicia ideologică a oamenilor timpului, S c h a d a devenit apoi, în lucrarea intitulată «System der Natur — und Trans-

zendentalphilosophie » (Sistem de filosofie a naturii și transcendentală), care a apărut în două volume în 1803 și 1804, un adept al lui Schelling. Un susținător al ideilor lui Fichte a mai fost în sfârșit, la Universitatea din Erlangen, unde funcționa ca profesor, Mehmel. Dintre scrierile lui mai însemnate, din acest punct de vedere, au fost: « Versuch einer vollständig analytischen Denklehre als Vorphilosophie » (Incercare a unei doctrine complet analitice a gândirii ca prefilosofie), din 1803, și « Über das Verhältniss der Philosophie zur Religion » (Asupra raportului filosofiei cu religia) din 1805, care urmau linia de gândire a lui Fichte.

Nici chiar asupra celor mai însemnați din reprezentanții ulteriori ai idealismului, în studiul cărora urmează să intrăm, în capitolele următoare, nu ne putem opri atât de mult ca asupra întemeietorului acestei direcții filosofice. Dacă am stăruit mai mult asupră-i, a fost pentru ca, lămurind cât mai bine forma inițială a idealismului, să ușurăm, relativ, studiul formelor lui posterioare. De aci, mulțimea citațiilor din operele lui Fichte, și, dată fiind obscuritatea lor, reproducerea textelor originale în limba germană, spre a se putea controla exactitatea traducerii. Se înțelege dar fără greutate că, dacă ne-am servi de aceeași metodă în studiul celorlalți reprezentanți ai idealismului, volumul de față ar lua proporții prea mari.

CAP. V

# GENEZA IDEALISMULUI OBIECTIV

Interesul pasionat, pe care îl trezise F i c h t e la început, când își deschisese cursul la universitatea din Jena și își publicase primele lucrări, a scăzut, în anii următori, surprinzător de repede. Și nu numai din cauza conflictelor, pe care impulsivul și autoritarul profesor le avusese, — cu biserica mai întâi, în chestia prelegerilor sale de Dumineca, cu studenții, apoi, în chestia reformării proiectate a Corporațiilor lor, cu autoritățile politice în sfârșit, în chestia ateismului ce i se imputase. O altă cauză, mai adâncă, îi înstrăinase simpatiile multora din cercurile culte ale timpului, — din cele filosofice, firește, în primul rând. Era, anume, faptul că F i c h t e se ocupase mai mult, dacă nu exclusiv, de aspectul subiectiv al existenței, așa cum se manifesta în mintea omenească, și prea puțin, sau chiar de loc, de aspectul ei obiectiv, așa cum se manifesta în natură. Dacă studiase, pe larg și amănunțit, mecanismul spiritului omenesc, sub formele lui filosofice, religioase, etice și politice, — în schimb, mecanismul naturii, cursul fenomenelor ei, atât de impresionante pentru gândirea teoretică și atât de importante pentru viața practică a omenirii, rămăseseră ignorate cu desăvârșire, în cursurile pe care le ținuse și în lucrările pe care le publicase. Iar modul cum concepuse F i c h t e raportul dintre aceste două aspecte ale existenței, — cel subiectiv și cel obiectiv, — nu părea satisfăcător. Natura nu era, în lăuntrul idealismului său subiectiv, decât Non-Eul, pe care Eul și-l opunea în sine însuși, ca o creație a sa, spre a se putea determina, mai întâi, pe sine însuși, și spre a-și putea desfășura, apoi, activitatea ce-i constituia esența. Nu se înțelegea însă, în acest caz, de ce

Eul trebuia să sufere, atât de adesea și atât de mult, din cauza Naturii, care nu-i procura numai plăceri, ba chiar nu i le procura decât destul de rar și într'o măsură destul de redusă. Iar dacă, oricât erau de sporadice și de neînsemnate, plăcerile de acest fel puteau avea o explicare firească, în ipoteza că Eul crea Non-Eul ca un izvor de mulțumiri pentru el însuși, — în schimb, suferințele pe care Non-Eul le impunea Eului, în mod mult mai frecvent și în proporții mult mai mari, rămâneau inexplicabile. Nu părea firească ipoteza, că Eul și-a impus singur, creând Non-Eul, asemenea suferințe, fiindcă nu i se vedea motivarea logică. Intre conștiința omenească și natură trebuia să existe dar un alt raport decât cel pe care îl presupunea Fichte, — un raport, care să explice mai bine opoziția lor. Această opoziție nu-și putea găsi justificarea în ipoteza, pe care o făcea « Doctrina științei », că Eul, creând Non-Eul în mod inconștient, îl considera apoi, când lua cunoștință de el, ca ceva străin, deosebit și independent de sine însuși. Era nevoie de un alt raport, mai acceptabil, care să facă Universului, în fața minții omenești, o altă situație, mai firească decât cea pe care i-o făcuse idealismul subiectiv al lui Fichte.

O dovadă a realității nedumeririlor și nemulțumirilor la care am făcut aluzie, precum și a proporțiilor pe care le luaseră ele, ne-ar putea-o procura faptul, deosebit de caracteristic, că împotriva niciunui alt sistem filosofic nu s'a ridicat poate, cu o mai nestăpânită pornire și cu o mai nesecată vervă, spiritul satiric, nu numai al unora dintre filosofi, dar și, mai ales, al multora dintre oamenii culți. Ironia filosofică ajunsese de altfel la modă, decând Voltaire ridiculizase, în romanul său « Candide » din 1757, optimismul lui Leibniz. Am citat, în volumul precedent, o epigramă a lui Lessing, îndreptată în contra lui Kant, iar într'un capitol anterior al volumului de față o epigramă a Carolinei Schlegel, îndreptată în contra lui Fichte. Am menționat, de asemenea, în același capitol, romanul burlesc al lui Friedrich Nicolai, al cărui erou sub numele de Sempronius Gundibert, nu era altul decât întemeietorul idealismului subiectiv. Chiar și romanul lui

Friedrich Schlegel, intitulat «Lucinde», a fost interpretat de unii ca reprezentând o parodie spirituală a Eului lui Fichte. Dar această interpretare sta în legătură cu introducerea ironiei, ca atitudine etică, în viața sufletească a omenirii, de către fruntașul menționat al «școalei romantice», asupra căruia vom reveni mai departe. Alături însă de aceste atacuri satirice, ai căror autori erau cunoscuți, mai circulau, pe seama sistemului filosofic de care ne ocupăm, o suma de alte glume anonime, ce trădau tocmai, în forme comice, nedumeririle și nemulțumirile la care am făcut aluzie. Heine, poetul german cunoscut, ne-a raportat, în lucrarea sa «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland», câteva din acele glume, a căror trivialitate indica originea lor populară. El ne povestește, bunăoară, că a văzut odată o caricatură, ce reprezenta «gâsca lui Fichte». «Ea avea un ficat așa de mare, încât nu mai știa ce era: gâscă sau ficat. Iar pe burta ei sta scris: Eu = Eu». Acea caricatură ridiculiza concepția după care, în lăuntrul idealismului subiectiv, Eul își opunea Non-Eul în sine însuși. Dar Non-Eul, care exista în conștiința Eului, era așa de mare, încât Eul nu mai știa, — după autorul caricaturii, — ce era: Eu sau Non-Eu. Fiindcă, totuși, numai prin creațiunea Non-Eului se putea determina Eul pe sine însuși, el continua să zică, cu toată prezența în sine însuși a Non-Eului, Eu sunt Eu, — ceea ce se însemna prin formula matematică Eu = Eu. Tot Heine ne povestește modul comic cum se indignau de solipsismul lui Fichte cei ce puteau ajunge să-l înțeleagă, și care găseau că «gluma mergea prea departe». «Ce nerușinare! — strigau bunii oameni... Domnul acesta nu crede că există și noi, — noi, cari suntem mai corpolenți decât el, și care, ca primari și deținători ai altor demnități, suntem superiorii lui! Iar cocoanele se întrebau: crede el, cel puțin, în existența soției lui? Nu? Și doamna Fichte îi îngădue așa ceva?». In sfârșit, concepția că filosofia, ca «doctrină a științei», trebuia să se constitue prin observarea, de către Eul cugetător, a propriei sale cugetări, spre a-i lămuri mecanismul, — devenind astfel «o istorie a cunoașterii» în formarea ei treptată, — era ridiculizată printr'o comparație

ireverențioasă ce se repeta adesea, în ultimii ani ai veacului al XVIII-lea. O maimuță, voind să studieze fierberea, ca artă a bucătăriei, a crezut că nu era deajuns să constate, obiectiv, efectele ei, ci trebuia să-i observe, și subiectiv, mecanismul, — în care scop și-a băgat coada într'o oală, pe care a pus-o la foc, ca să vadă cum fierbe...

Intr'o asemenea atmosferă, atât de puțin favorabilă idealismului subiectiv al lui Fichte, a început în 1798, la universitatea din Jena, un nou profesor, un curs despre «filosofia naturii». Deși foarte tânăr — împlinise de abia 23 de ani, — proaspătul filosof își propunea, cu îndrăsneală, să repare nedreptatea, pe care întemeietorul acestei direcții de gândire o făcuse lumii, reducând-o la o simplă anexă a Eului. Noul profesor era Schelling. Cum zicea Heine, în lucrarea citată, identificând natura cu materia și vorbind despre Schelling așa cum se cuvenea să vorbească despre un om ce trăia încă: «Domnul Schelling a ieșit înainte cu doctrina că materia, sau, cum o numea el, natura, nu exista numai în spiritul nostru, ci și în realitate, că intuiția noastră despre lucruri este identică cu lucrurile însele. Aceasta era doctrina identității sau, cum i se mai zicea, filosofia naturii» [1]).

Ca să înțelegem cum ajunsese Schelling să dea naturii însemnătatea pe care i-o nega Fichte, trebue, urmând metoda pe care am adoptat-o, să aruncăm mai întâi o privire asupra structurii lui sufletești, asupra împrejurărilor în care s'a format ea și asupra influențelor ce s'au exercitat asupră-i, în desfășurarea vieții filosofului, — determinându-i astfel manifestările.

## I

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling s'a născut la 27 Ianuarie 1775, la Leonberg, un mic orășel din Württemberg, unde, cu două veacuri mai înainte, se născuse și marele astronom Johann Kepler. Tatăl său era preot și, pe lângă teologie, se mai îndeletnicea și cu filologia.

[1]) In operele complete ale lui Heiner editate de Otto Lechmann, pasajele citate se găsesc în volumul al treilea; la paginile 84 și 180.

Avea, anume, o reputație destul de frumoasă de cunoscător al limbilor și literaturilor semitice, ceea ce i-a permis să ajungă profesor la seminarul inferior din Bebenhausen, unde își făceau primele studii cei ce se pregăteau să urmeze seminarul superior, așa numitul «Stift», sau facultatea de teologie protestantă, din Tübingen. Acolo și-a făcut studiile secundare și tânărul Schelling, după ce trecuse mai întâi, în timp de doi ani, prin școala «de latinește» dela Nürtingen. Marea lui precocitate o arăta faptul că izbutise a învăța limba latină, între 9 și 11 ani, atât de bine, încât, cum zicea unchiul său Köstlin, care îl avusese, la Nürtingen, în grija sa, școala de acolo nu-i putea da nimic mai mult. La 11 ani, așa dar, Schelling a intrat în școala mănăstirească dela Bebenhausen, unde se predau materii potrivite pentru elevi mai desvoltați, — pentru adolescenți de 16—17 ani. El a putut face față, totuși, grație marii sale precocități, obligațiilor ce i se impuneau, ba încă a repurtat succese, care i-au permis să devină o mândrie a școalei. Pentru structura sufletească, însă, cu care avea să intre, apoi, în viață, rezultatele uimitoarelor sale izbânzi, n'au fost lipsite de inconveniente. I-au dat, anume, o prea mare încredere în puterile sale și o idee exagerată de valoarea sa personală, care avea să se manifesteze, mai târziu, sub forme mai mult sau mai puțin discutabile, și care îl apropiau, în orice caz, din punctul de vedere al caracterului, de Fichte.

Tot la Bebenhausen s'a format și s'a întărit o altă latură a structurii sale sufletești: dragostea de natură și deprinderea de a o considera ca un izvor de plăceri, cu atât mai de preț, cu cât nu atârna de voința sa. Ordinele călugărești își alegeau de obiceiu, pentru mănăstirile în care voiau să se retragă, regiuni care puteau înlesni contemplația, nu numai sub aspectul ei moral, ci și sub aspectul ei fizic. Locul pe care îl alesese ordinul cistercinsilor, când clădise, în veacul al XII-lea, mănăstirea dela Bebenhausen, în Schwarzwald, era în adevăr foarte frumos. Cât era de frumos o arăta faptul că mănăstirea, — după ce trecuse, în veacul al XVI-lea, în stăpânirea bisericii protestante, care o transformase într'un seminar, — a fost găsită vrednică să devină, la începutul veacului al XIX-lea,

un castel de vânătoare al casei regale din Württemberg. Acolo și-a petrecut copilăria Schelling, gustând, cu frenezia excesivă câteodată a unei sensibilități prea vii, minunatele privelişti ale «Pădurii negre». Şi nu numai existența, pură și simplă, a acelor privelişti, pe care nu le putea găsi orișiunde, dar și aspectele lor schimbătoare, întru cât nuanțele de sentiment, pe care le trezeau, variau după ceasurile zilei, după starea cerului și, în general, după anotimpuri, îi întăreau credința firească, — ce n'avea să se împace, mai târziu, cu idealismul lui Fichte, — că natura, ca izvor binecuvântat al unor asemenea plăceri, nu putea fi decât deosebită și independentă de el însuși.

In 1790, nu fără greutăți, din cauza vârstei prea fragede, — n'avea, la acea dată, decât 15 ani, — Schelling a intrat în seminarul teologic superior din Tübingen, în care primii doi ani erau consacrați studiului preliminar al filosofiei. Autorii de cari se ocupau în deosebi profesorii teologi de acolo erau, dintre cei vechi, Platon, iar dintre cei noi, Leibniz și Kant. Schelling i-a studiat, în tovărășia a doi colegi cu care se împrietenise și care erau Hegel și Hölderlin, — amândoi mai în vârstă decât el, fiecare cu câte cinci ani. Dar preferințele lui continuau, totuși, a se îndrepta în spre filologie, — și în deosebi către limbile și literaturile orientale. Cursul «filosofic» de doi ani l-a absolvit cu o «disertație» latină despre cea mai veche încercare de a explica originea răului în lume, care era legenda biblică a «păcatului originar». O lămurire a metodei de care se servise într'însa a urmat în lucrarea «Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt» (Despre mituri, legende istorice și filosofeme ale lumii celei mai vechi), din 1793, în care apărea, încă nebuloasă, ideea, ce avea să fie reluată mai târziu de David Strauss, a așa numitei «teologii mitice». Studiile teologice, pe care le-a continuat, apoi, pe baze filologice, — cu privire, în special, la Noul Testament, și-au găsit expresia în lucrarea întitulată «De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore», din 1795.

In fața acestei prime orientări, atât de pronunțate, a activității sale intelectuale, întrebarea ce se ridică este, cum, în ce

împrejurări și din ce cauze, s'a îndreptat Schelling în spre filosofie? In familia lui exista o tradiție ce părea a i se fi impus, — ca dorință a părinților, — și lui însuși. Toți ascendenții lui de sex bărbătesc, atât paterni cât și materni, fuseseră preoți. Iar trecerea lui prin cele două seminare protestante dela Bebenhausen și dela Tübingen îi indicau, hotărît, aceeași cale. Când și-a terminat însă studiile, Schelling a trecut printr'o criză sufletească ce i-a schimbat direcția. Tatăl său ajunsese, la acea epocă, « superintendent », — o situație care, în ierarhia eclesiastică protestantă, echivala cu aceea de episcop, — la Schorndorf. Acolo a petrecut proaspătul teolog câtva timp, și a predicat de câteva ori, ca spre a se însufleți pentru cariera ce-l aștepta. Dar însufletirea nu s'a produs. Dimpotrivă. Tânărul Schelling și-a dat seamă că nu era făcut pentru așa ceva. Suprapreţuirea propriei sale valori, pe care am relevat-o mai sus, părea a se manifesta în dorința, cu totul neașteptată, și care a uimit pe părinții săi, de a se duce la Paris. El spera să găsească acolo posibilități nouă de desvoltare, pentru o personalitate ca a sa, pe care nu se putea hotărî s'o închidă în cercul prea strâmt al unei parohii protestante dintr'un sat german oarecare. In orice caz, ideea își avea originea în entusiasmul de care fusese cuprins, ca atâția alți tineri germani, pentru marea mișcare politică și socială din Franța, — și care se manifestase, la el, pe când era încă în seminarul dela Tübingen, prin traducerea în limba germană a textului cântecului revoluționar francez « La marseillaise ». Dar planul de a se duce la Paris nu era realizabil, și, deocamdată, cu intuiția unei eventuale orientări în spre cariera academică, Schelling s'a apucat să citească primele lucrări, care tocmai apăruseră, ale lui Fichte. Efectul, pe care l-au produs ele asupră-i, a fost hotărîtor, — în înțelesul cel puțin că l-au împins, definitiv, în direcția în care începuse de abia a se îndrepta, pipăind numai drumul. Am zis mai sus că Schelling se apropia de Fichte, din punctul de vedere al caracterului. Nu era dar de mirare că i-a acceptat cu ușurință, — sau chiar, la început, cu entusiasm, — ideile. Părea a se verifica astfel credința lui Fichte, că filosofia pe care o alegea cineva atârna de ce fel de

om era el. Mai era, apoi, și farmecul noutății, care intra, ca un factor ce nu era lipsit de importanță, în ușurința cu care idealismul subiectiv s'a răspândit la început. Mai era, în sfârșit, puterea sugestivă a stilului lui Fichte, al cărui caracter retoric l-am văzut într'o apostrofă, pe care am citat-o într'unul din capitolele precedente, și care impresiona totdeauna pe cititori. O putere sugestivă analoagă părea a fi avut ceva mai târziu, în Franța, Victor Cousin. In cartea sa « Les philosophes classiques du XIX-e siècle en France », Taine cita părerea unui magistrat bătrân, un om sceptic și blazat, care știa să prețuiască atât de bine partea pozitivă a vieții, încât « ar fi dat finitul, infinitul și raportul dintre ele pentru o găină bine friptă ». Un astfel de judecător, care nu se aprindea lesne, descria în chipul următor puterea sugestivă a cuvintelor lui Cousin, ale cărui cursuri le ascultase: « Când diavolul acela de om ne zicea: vedeți? — orice ar fi fost, ni se părea, în adevăr, că vedeam; mai târziu, când ne gândeam, singuri, cu mai multă liniște, nu mai era același lucru; dar, pentru moment, nu puteam face altfel ».

Schelling s'a convins dar, la prima citire, de adevărul ideilor lui Fichte, și a scris la repezeală două mici lucrări, — « Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt » (Asupra posibilității unei forme a filosofiei în genere) și « Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das unbedingte im menschlichen Wissen » (Despre Eu ca principiu al filosofiei sau despre necondiționat în știința omenească), — care au apărut amândouă în 1795 și în care își propunea să lămurească mai bine lumii filosofice germane concepția nouă a idealismului subiectiv. In același an a redactat și lucrarea întitulată « Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus » (Scrisori filosofice asupra dogmatismului și criticismului), care însă n'a apărut decât anul următor în revista lui Niethammer « Das philosophische Journal », din 1796. In această lucrare, Schelling considera pe Spinoza ca fiind reprezentantul cel mai desăvârșit al vechiului dogmatism, iar în criticism vedea numai prima formă, încă nedesăvârșită a noului idealism. Cu Kant nu apăruse decât « aurora » filosofiei celei nouă. Iar omul chemat să-i dea forma

pe care trebuia s'o ia, nu putea fi decât F i c h t e. « Doctrina științei », curățind criticismul kantian de inconsecvențele și contradicțiile lui, îndreptățea toate așteptările. Autorul acestei doctrine mântuitoare era « ultima speranță » de salvare teoretică a neamului omenesc, care începea în sfârșit să caute în el însuși ceea ce căutase în zadar, până atunci, în lumea obiectivă. « Ultima »... până anul următor, când părerile prea grăbitului și prea afirmativului tânăr, de 21 de ani numai, aveau să se schimbe, tot atât de repede.

Ceea ce a motivat această schimbare a fost o scurtă trecere a lui Sc h e l l i n g pe la universitatea din Lipsca. Ca să-l consoleze că nu putuse pleca la Paris, tatăl său i-a procurat posibilitatea de a călători cel puțin în Germania, dându-i însărcinarea să călăuzească și să supravegheze, — nu ca « Hauslehrer », ci ca « Hofmeister », — studiile superioare pe care urmau să le facă doi tineri dintr'o familie aristocrată, fiii baronului von Riedesel. In această calitate a trecut el, în primăvara anului 1796, pe la Jena, unde a cunoscut pe F i c h t e, și pe la Weimar, unde a putut fi prezentat lui S c h i l l e r și lui G o e t h e. Când s'a stabilit în sfârșit, la Lipsca, spiritul său multilateral, deschis în spre toate orizonturile, l-a împins să asculte, la universitatea de acolo, la care învățământul științific era mai desvoltat ca la celelalte universități germane, cursuri de matematică, de fizică, de științe naturale și de medicină. In ce măsură a putut izbuti să pătrundă, în atâtea domenii, atât de diferite, ale fenomenelor naturii, îndrăsnețul tânăr care nu se ocupase până atunci, mai sistematic, decât de teologie și de filologie, — afară de îndeletnicirea, mai recentă, cu filosofia, care avea mai mult aerul unei predilecții ocazionale, — nu putem ști exact. Că nu era însă vorba numai de o înflăcărare de moment a unui temperament pornit, de un acces trecător de diletantism al unui spirit frământat de curiozități multiple și variate, — în încercarea lui S c h e l l i n g de a se apropia, oricât de puțin, de tezaurul cunoștințelor științifice, privitoare la lumea obiectivă, — o arăta faptul că el a întreprins mai târziu editarea unor reviste de specialitate, destinate cercetărilor de acest fel. Așa a fost, mai întâi, « Die Zeitschrift für spekulative Physik » pe care

a scos-o în 1804. Așa au fost, apoi, « Die Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft », pe care le-a scos din 1806 până la 1808.

Ascultând, la universitatea din Lipsca, cursurile pe care le-am menționat, Schelling și-a putut forma o cultură științifică, de care Fichte era lipsit cu desăvârșire. El a început să vadă astfel lumea sub un alt aspect decât cel pe care i-l înfățișase idealismul subiectiv din « Doctrina științei ». Faptul că fenomenele ei se desfășurau, în realitatea obiectivă, după legi ale lor, pe care voința omenească nu le putea schimba întru nimic, — și că acea desfășurare pricinuia adesea oamenilor suferințe, pe care ei nu le puteau evita nicidecum, — îl silea să creadă că Natura nu putea fi ceea ce susținea Fichte că era: Non-Eul creat de Eu. Cum putea fi o creațiune a Eului ceea ce nu sta în puterea și la dispoziția lui? Ce putea Eul, creator al Naturii, în fața cataclismelor ei, — a cicloanelor, a trombelor marine, a erupțiilor vulcanice, a cutremurelor de pământ? Odată, pe când studia, în fizică, legile căderii corpurilor, Schelling și-a adus aminte de ceea ce pățise, într'o toamnă, la Bebenhausen. Pe când contempla, cu pasiunea lui pentru aspectele estetice ale naturii, de pe creștetul colinei pe care se urcase, infinita gamă de colori ale melancolicului anotimp, așa cum se desfășura pe colinele învecinate, a alunecat, pe frunzele veștede, udate de ploaia din ziua precedentă, de pe terenul povârnit pe care se afla. Panta fiind repede, s'a rostogolit la vale, cu o iuțeală ce creștea necontenit, așa cum hotăra legea « accelerării » proporționale cu timpul căderii. Iar când a ajuns în fundul văii, s'a lovit de trunchiul unui copac, cu violența pe care o hotăra formula « forței vii »: $f = \frac{m}{2} \times v^2$. Nu corpul său care era mic, ci iuțeala rostogolirii lui la vale, care era mare, făcuse că ciocnirea din momentul final să fie atât de dureroasă. Voința sa nu putuse schimba nimic, în desfășurarea acelei întâmplări, care se supunea unei legi inflexibile și realiza o formulă implacabilă... Eul se arătase neputincios, chiar și în acel caz, atât de mărunt, în fața puterilor naturii fizice și a ordinei lor rigide.

Iar medicina i-a arătat la rândul ei, că chiar și atunci când natura fizică pare mai strâns legată de ființa spirituală a

omului, — ca în corpul lui material, al cărui rol firesc e să stea, ca un instrument docil, la dispoziția vieții lui sufletești, a gândirii, a simțirii, a voinței lui, — chiar și atunci ea rămâne totuși ceva deosebit și independent, ce nu se supune decât legilor ei proprii. Când bunăoară anumiți agenți patogeni pătrund în organismul unui om și-i turbură funcționarea, dând naștere stării anormale ce poartă numele de boală, oricât ar dori el să pună capăt suferințelor pe care le îndură, însănătoșindu-se imediat, — lucrul, cu toate mijloacele medicale la care recurge, nu este cu putință. Starea lui patologică trebue, cum se zice, să-și urmeze cursul, să-și sfârșească adică evoluția, după legile ei. Iar medicul, care îl îngrijește, îi consideră boala ca un fenomen al naturii, tratând-o în consecință, cu metode obiective, ce n'au nicio legătură cu dorințele subiective, — fie ale sale proprii, fie ale clientului său.

In sfârșit, când corpul material al omului ajunge la capătul evoluției sale normale, a cărei durată, în timp, e mărginită, când omul ajunge adică la bătrânețe, și organele lui, obosite și uzate, refuză să mai funcționeze în mod satisfăcător, nicio voință, oricât ar fi de energică, nu mai poate împiedeca desnodământul fatal al decadenței lor progresive. Oricât de înaltă ar fi situația pe care ar avea-o un om, din punct de vedere politic, oricât de puternic ar fi un altul, din punct de vedere financiar, oricât de adâncă ar fi știința medicilor la care ar recurge ei, la bătrânețe, moartea lor nu poate fi decât, cel mult, amânată câtva timp, rămânând totuși inevitabilă. In fața necesității ei obiective, care ia aspectul unei tragice fatalități, puterea subiectivă a Eului, pe care F i c h t e, socotindu-l creator, îl credea suveran, nu mai însemnează nimic. Cum s'ar mai putea presupune, atunci, că el « face » totul, de vreme ce este evident că « nu poate » totul? Și ce sens mai are, atunci, afirmarea că el e creatorul a tot ce există, — al lui însuși și al lumii întregi?

Asaltat de asemenea îndoieli, « Sc h e l l i n g a socotit că trebuia să încerce, mai întâi, a repune natura în drepturile ei, restabilindu-i realitatea obiectivă. Iar spre a o putea face, trebuia să aducă idealismului, — care i se părea și lui, ca lui F i c h t e, că era o consecință inevitabilă a marii revoluții kantiene, —

modificările indispensabile. Acele modificări, şi problemele pe care le ridicau ele, le-a indicat mai întâi într'o lucrare întitulată « Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre » (Studii spre lămurirea idealismului din Doctrina ştiinţei). După care au urmat apoi, ca manifestări iniţiale în direcţia nouă în care se îndrepta cugetarea sa, alte două lucrări întitulate: « Ideen zu einer Philosophie der Natur » (Idei privitoare la o filosofie a naturii) şi « Von der Weltseele » (Despre sufletul lumii), pe care le-a publicat în 1797 şi 1798. Care era cuprinsul lor?

## II

In momentul în care îşi propunea să depăşească pe Fichte, autorul lucrărilor de care urmează să ne ocupăm rămânea totuşi de acord cu el asupra punctului de unde trebuia să pornească. Şi el credea că filosofia trebuia să fie o « ştiinţă transcendentală », care, examinând condiţiile cunoaşterii, în general, să aşeze cunoştinţele noastre despre lume pe temelii capabile să le garanteze valoarea universală şi necesară. Şi el credea, ca şi Fichte, că condiţiile cunoaşterii în general constau în « acţiuni necesare » ale unui « factor activ primordial » (in nothwendigen Handlungen eines thätigen Urgrundes). Asupra modului, însă, cum a trebuit să se desfăşure procesul de care era vorba, Schelling avea alte păreri. El nu credea că primul act al factorului activ primordial a fost « punerea » Eului, care « şi-a opus » apoi Non-Eul spre a se putea determina pe sine însuşi. Ceea ce l-a împins pe Fichte să comită această greşeală iniţială, a fost intuiţia, care era adevărată, că Eul avea nevoie de Non-Eu, ca să poată lua cunoştinţă de sine însuşi. Dar această intuiţie trebuia să-i arate şi ordinea logică în care au trebuit să se succeadă actele creatoare ale factorului activ primordial. Dacă apariţia Non-Eului a fost necesară ca să facă posibilă apariţia Eului, conştient de sine însuşi, atunci, ordinea logică a trebuit să determine, — dacă se poate zice, — şi ordinea cronologică a acestor apariţii. Non-Eul, adică Natura, a trebuit să sè constitue mai întâi, pentru ca să facă posibilă, apoi, devenirea, în propriul

său cuprins, a Eului, adică a Spiritului cunoscător. Devenirea, adică constituirea treptată, a lui, era necesară, fiindcă nu era posibilă altfel. De unde rezulta că Natura a trebuit să fie un laborator, în care s'a pregătit, cu mari greutăți, și trecând prin multe faze intermediare, produsul cosmic cel mai înalt și mai de preț, care a fost « conștiința » sau posibilitatea lumii de a se cunoaște pe ea însăși. Iar ca atare, Natura a trebuit să fie înzestrată cu multe și mari puteri, — ale ei proprii, — cu numeroasele și uimitoarele puteri, pe care le constată și ale căror legi se străduesc să le descopere diferitele științe.

Aici ieșea în evidență, pentru Schelling, eroarea fundamentală pe care o comisese Fichte, când concepuse Natura așa cum o înfățișa în « Doctrina științei ». Non-Eul, pe care și-l opunea Eul numai pentru ca activitatea lui, lovindu-se de ceva ce îi rezista, să fie silită a se întoarce înapoi, a se reflecta, — și a reflecta astfel, — asupra ei înseși, dând naștere conștiinței, era ceva care, neavând să joace decât acest rol, rămânea mai departe într'o desăvârșită pasivitate. Era ca o « scândură » pe care Eul ar fi atârnat-o, în văzduh, dinaintea sa, fără alt scop decât ca să-i împiedece libera expansiune, la infinit, a propriei sale activități. O asemenea rezistență, pură și simplă, adică strict pasivă, nu era un principiu de acțiune spontană și deci de activitate proprie, independentă, a Non-Eului, — cum îi arătau lui Schelling diferitele științe că era, de fapt, activitatea Naturii. De aceea el, înlăturând comparația Non-Eului cu o « scândură », prefera să-l compare cu o « scară », pe treptele căreia Eul se suia, încet și greu, ca să ajungă în sfârșit... la sine însuși.

Ce însemna însă această enigmatică comparație? Cum putea Eul, căutându-se pe sine însuși, să se înalțe, treptat, în spre sine însuși, — dacă nu exista înainte de a începe să se caute și de a ajunge să se găsească? Răspunsul la această curioasă întrebare se găsea în modul cum Schelling, de acord cu Fichte concepea Non-Eul, — ca neputând fi decât de aceeași natură cu Eul. La Fichte, motivul era că Eul își opunea Non-Eul în sine însuși, — ceea ce însemna că îi comunica propria lui natură. La Schelling, motivul

era că Non-Eul, când da naștere, din sânul său, Eului, nu putea să-i comunice o natură diferită de a sa proprie, — nicio cauză neputând pune în efectul ei ceea ce nu posedă ea însăși. Ca și pentru întemeietorul idealismului, așa dar, Non-Eul era, și pentru continuatorul lui, de aceeași natură cu Eul, adică « ceva » spiritual.

« Ceva » însă, care, pentru Schelling, se găsea pe o treaptă cu totul diferită, — mai precis cu totul inferioară, — de desvoltare. Spiritualitatea lumii fizice, — care, pentru el, reprezenta Non-Eul lui Fichte — era cu totul nedesvoltată, era încă adormită, încă lipsită de conștiință, cum e aceea a unui om cufundat într'un somn adânc, sau, mai exact, a unuia căzut în sincopă. Și scopul pe care și-l propunea Schelling era să descopere și să reconstitue, în filosofia sa, procesul, de proporții cosmice, prin care s'a trezit, în lumea fizică, spiritualitatea inerentă ei, desvoltându-se necontenit, până când a ajuns să ia forma conștiinței omenești. Sub această ultimă formă, Universul a putut ajunge, în sfârșit, să se cunoască pe sine însuși, — ba chiar, în exemplele cele mai înaintate ale conștiinței omenești, să se recunoască pe sine însuși, în unitatea sa de natură, — zicând, ca Fichte în « Doctrina științei »: Eu sunt Eu.

In încercarea sa de a descoperi și reconstitui procesul, prin care s'a trezit și s'a desvoltat, progresiv, în lumea fizică, spiritualitatea inerentă ei, Schelling a pornit dela ideea, de origine kantiană, că structura acestei lumi nu poate fi înțeleasă decât ca determinată în mod finalist, și deci apriori. In adevăr, într'însa, totul determină pretutindeni părțile, — cum se vede mai ales în formele ei organice, dar și, după desvoltările din « Critica puterii de judecare », în formele ei anorganice. Ideea naturii, ca a unui tot cu o anumită structură, a trebuit dar să preceadă apariția părților ce au alcătuit acel tot, înjghebându-i structura. Iar natura, în desvoltarea ei, a trebuit să urmărească la fiecare pas, ca scop, realizarea acelei idei premergătoare. Schelling a socotit dar că putea să pornească dela concepția apriori a ceea ce a trebuit să fie lumea fizică, la început, pentru ca, în desvoltarea ei ulterioară, să poată ajunge a fi ceea ce este.

Ce a fost lumea fizică la început, ne-a arătat-o modul cum a luat naștere ea, ca prim act al factorului activ primordial. Am văzut că ea n'a fost numai Non-Eul pasiv, pe care, după F i c h t e, și-l opunea Eul, spre a se putea determina. Aceasta însă n'o împiedica să fie, ca și Non-Eul lui F i c h t e, de aceeași natură cu Eul, adică de natură spirituală. Și fiindcă ea trebuia să fie activă, pentru ca, printr'o lungă serie de sforțări consecutive, să poată ajunge a-și aprinde lumina conștiinței și a se recunoaște astfel pe ea însăși, se ridica, pentru S c h e l l i n g, întrebarea: Care au trebuit să fie pârghiile care au pus-o în mișcare? Acele pârghii și le-a închipuit el prin analogie cu acelea ale activității Eului lui F i c h t e. Eul primordial era însă, pentru întemeietorul idealismului, activitate pură, fără substrat substanțial. Iar acea activitate se desfășura în două direcții diferite: una inițială și liberă, care tindea a se depărta, la infinit, de punctul ei de plecare, alta secundară și determinată, care, din cauza rezistenței Non-Eului, se întorcea îndărăt, ca o rază de lumină reflectată, la punctul ei de plecare. Prima formă a activității Eului era astfel centrifugă, cea de a doua era centripetă. De aceea își închipuia S c h e l l i n g că lumea fizică a trebuit să fie animată, la început, de două forțe fundamentale, cu aspecte mecanice opuse, — una centrifugă, care a fost repulsiunea, și alta centripetă, care a fost atracțiunea. Ceea ce îl făcuse a se gândi mai întâi la aceste două aspecte mecanice ale forțelor primordiale dela originea lumii fizice, a fost amintirea ipotezei cosmogonice a lui K a n t, care se întemeia pe ele, precum și nevoia de a se apropia de terminologia curentă în astronomia din timpul său. In fond însă, S c h e l l i n g nu înțelegea atât prin cea dintâi din cele două forțe ale naturii fizice, o forță de repulsiune, cât o forță de expansiune, care tindea a se desfășura la infinit. Realitatea unei asemenea tendințe i-o arăta faptul incontestabil că orice mișcare mecanică, dacă nu e împiedecată de nimic, se desfășură, în lumea fizică, în linie dreaptă și mereu înainte, la infinit. O asemenea mișcare, dacă se desfășură în adevăr, în deplină libertate, la infinit, nu produce niciun efect. Ea nu produce un efect decât numai dacă e oprită undeva, într'un anumit punct al spațiului, de

ceva. Atunci apare, în acel punct al spațiului, un fenomen, — mecanic, caloric, luminos, sonor, electric, magnetic, chimic, etc. — un fenomen adică cu aspecte sensibile multiple, care îi constituesc « calitățile » distinctive. De unde rezultă că forța primordială de expansiune a naturii fizice, ca să poată fi o forță productivă, trebue să fie împiedecată de a se desfășura, mereu înainte și în linie dreaptă, la infinit, să fie adică silită de a se opri în anumite puncte ale spațiului sau de a reveni asupra ei înseși. Rolul acesta îl îndeplinește a doua din forțele fundamentale ale naturii fizice, pe care, — spre a se pune de acord cu terminologia astronomică curentă pe acea vreme, — Schelling o considera ca fiind o forță de atracțiune. Realitatea acțiunii ei organizatoare o vedea el în sistemele siderale, în care corpurile cerești ce le compun urmează, în mișcările lor, curbe închise. Acele curbe, mecanica cerească le considera, dela Newton încoace, ca fiind rezultatele a două forțe opuse: una, care tindea să le depărteze, în linie dreaptă, la infinit, de centrul sistemului lor, și alta care le oprea s'o facă, le ținea legate de acel centru, modificând direcția mișcării lor, care devenea astfel curbă. Cea dintâi era forța centrifugă de expansiune, cea de-a doua era forța centripetă de atracțiune.

Faptul că aceste două forțe, deși opuse, nu se anihilează reciproc, ci dimpotrivă, colaborează împreună în mod armonic, producând ordinea cosmică, atât de uimitoare prin perfecțiunea ei, a silit mintea omenească să creadă, de timpuriu, că o asemenea colaborare armonică nu poate fi decât opera unui principiu organizator al lumii. Iar acel principiu, întru cât îl presupuneau înzestrat cu inteligență, sensibilitate și voință, unii din filosofii vechi l-au considerat ca fiind sufletul universului. Era, în această ipoteză străveche, o intuiție, care merita, după Schelling, să fie reluată și precizată, la lumina concepțiilor mai nouă. Arătând că natura nu putea fi înțeleasă, pe deplin și în chip satisfăcător, decât cu ajutorul principiului finalității, Kant deschisese, în « Critica puterii de judecare », drumul de luat, în această direcție. El arătase, anume, că natura era, în același timp, cauză și efect. Era cauză, ca tendință de organizare, ce urmărea, în fiecare caz,

un scop determinat. Şi era efect, întru cât realiza, cu puterile ei, acel scop, dând lucrurilor neînsufleţite şi însufleţite, caracterele ce le deosebeau unele de altele. Privită sub acest îndoit aspect al ei, natura nu mai putea fi, după Schelling, ceea ce-şi închipuiau oamenii de ştiinţă, — închişi în cercul strâmt, lipsit de orizonturi mai largi, al experienţei sensibile,— şi unii din filosofii empirişti. Natura nu era numai complexul realităţilor cosmice, pe care le percep, cu simţurile, toţi oamenii deopotrivă. Natura mai era încă ceva, cu mult mai important, — pentru cugetarea filosofică cel puţin. Ea mai era, anume, şi principiul organizator al tuturor acelor realităţi cosmice. Alături de ceea ce numea Spinoza «natura naturata», — singura realitate de care se interesau, cum era firesc, oamenii de rând, mai era şi ceea ce numea el «natura naturans», care trebuia să formeze preocuparea de căpetenie a filosofilor. Sub acest ultim aspect al ei, — ca principiu organizator al lumii fizice, — natura merita, pe deplin, numele de «suflet al Universului». Iar o asemenea ipoteză era necesară, fiindcă lumea fizică, având, ca corpurile organizate, posibilitatea de a fi, în acelaşi timp, cauză şi efect, nu putea fi, după cele stabilite de Kant în «Critica puterii de judecare», decât un organism viu, ce avea, ca atare, nevoie de un suflet. Privit — şi făcut — din acest punct de vedere, studiul naturii, în filosofie, trebuia să ia numele de «fizică speculativă», — care se deosebea radical, prin lărgimea orizonturilor şi adâncimea concepţiilor ei, de fizica empirică a oamenilor de ştiinţă. De unde, şi sub-titlul celei din urmă din lucrările scrise de Schelling la Lipsca, — cea în care se formula ipoteza unui suflet al Universului. Ea era întitulată în întregime: «Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus» (Despre sufletul lumii, o ipoteză a fizicei mai înalte pentru explicarea organismului general).

## III

Am indicat, numai pe scurt, concepţiile filosofice la care ajunsese Schelling, ascultând cursurile ştiinţifice ale universităţii din Lipsca, spre a evita repetiţiile, întru cât unele

amănunte ale lor au fost reluate și desvoltate de el, ulterior, în lucrările pe care le-a scris la Jena, — în legătură cu cursurile de filosofie pe care le-a ținut la universitatea de acolo, din 1798 înainte. Două din lucrările lui mai vechi, — « Vom Ich als Prinzip der Philosophie » și « Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus », — atrăseseră asupră-i atenția lui F i c h t e, care vedea într'însul un discipol, capabil să ducă mai departe idealismul său subiectiv, cu mai mult talent literar poate decât avea el însuși. Iar cele două lucrări dela Lipsca, — « Ideen zu einer Philosophie der Natur » și « Von der Weltseele », — atrăseseră asupră-i atenția lui G o e t h e, care nu era numai un poet, ci și un gânditor, preocupat de marile enigme ale existenței. Grație interesului pe care i l-au arătat ei, — F i c h t e ca profesor la universitatea din Jena și G o e t h e ca ministru al curții ducale din Weimar, de care ținea acea universitate, — S c h e l l i n g a fost chemat, în vara 1798, să ia loc printre membrii corpului ei didactic.

Succesul de care s'a bucurat, dela început, tânărul profesor, — de 23 de ani de abia, — a fost, după spusele contemporanilor, extraordinar. H e n r i k S t e f f e n s, învățatul norvegian de care am vorbit în treacăt, într'un capitol anterior, și care se găsea la Kiel, unde ținea prelegeri de istoria științelor naturii, în toamna anului 1798, când și-a deschis S c h e l l i n g cursul la universitatea din Jena, s'a dus anume, cu toate greutățile de pe acea vreme ale călătoriilor, să-l asculte. Ii citise cele două lucrări, despre filosofia naturii și despre sufletul lumii, și voia să audă, din gura autorului lor, desvoltarea ideilor cuprinse într'însele. Impresia pe care i-a făcut-o cursul lui S c h e l l i n g a fost atât de mare, în cât, după 42 de ani, când a început să-și scrie amintirile, în voluminoasa operă « Was ich erlebte », o rezuma în cuvintele: « Er riss mich ganz hin » (mă răpi cu desăvârșire). Contrastul izbitor dintre înfățișarea, cu totul tinerească, a noului profesor, atitudinea autoritară pe care o lua pe catedră și tonul imperativ cu care vorbea, îi părea a fi expresia evidentă a unei credințe adânci în adevărul ideilor sale. Credința, însă, când se afirmă cu atâta fanatism, devine contagioasă.

Iar contagiunea, în cazul lui Schelling, mai era ușurată, sau chiar grăbită, de o formă literară, pe care o fantazie bogată o alimenta, la fiecare pas, cu imagini captivante. Nu era dar de mirare că prelegerile lui au avut un succes atât de răsunător în cercurile tinerilor studenți, mai impresionabili și cu mai puțin spirit critic, — de vreme ce nu putuse rezista farmecului lor un om format, ca Steffens, care era, la acea epocă, doctor în medicină și studia mai departe științele naturale, ocupându-se în deosebi de mineralogie. Vom vedea, de altfel, ceva mai departe, că el n'a rămas izolat. In jurul ideilor lui Schelling despre filosofia naturii, s'au mai strâns și alții din oamenii de știință ai timpului, — și nu din cei mai puțin însemnați. Iar un naturalist de valoarea lui Alexander von Humboldt a putut să-i scrie entuziastului lor propovăduitor, care îi trimisese una din lucrările sale: « Socotesc revoluția pe care ați provocat-o în științele naturale ca una din cele mai frumoase epoce ale acestor repezi timpuri ».

Cauzele acestui succes extraordinar erau multiple și variate. Era, mai întâi, cea pe care am văzut-o la începutul acestui capitol. Insuflețirea, pe care o produsese la început idealismul subiectiv al lui Fichte, făcuse loc nedumeririlor. Obiecțiile ce se ridicau împotrivă-i se înmulțeau, și lumea aștepta ceva nou, — o concepție care să redea naturii o existență obiectivă, — cum era, tocmai, aceea a lui Schelling. Era, apoi, în lumea științifică mai ales, o pronunțată nevoie de unificare a ideilor nouă, a căror apariție o provocau descoperirile nouă ce se făceau, — în fizică și în chimie, în deosebi. Acele idei nu se puteau pune ușor de acord, — nu numai cu cele vechi, dar nici măcar între ele, — în concepția materialistă, mecanică, a naturii. Unii din oamenii de știință ai timpului, — ca cei pe cari i-am menționat și ca alții de cari vom vorbi mai departe, — au socotit dar că s'ar fi putut încerca unificarea lor în cadrul concepției spiritualiste a naturii, pe care o găseau în formula nouă a lui Schelling: « Natura e spiritul vizibil, iar spiritul e natura invizibilă » (die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur). In sfârșit, o ultimă, dar nu mai puțin importantă, cauză a

succesului filosofiei de care ne ocupăm, a fost nevoia de unitate, care, trecând din lumea științifică propriu zisă în lumea oamenilor de litere, a istoricilor, a esteticienilor, a luat forma nevoii de a unifica prezentul cu trecutul, în vederea unei mai bune pregătiri a viitorului. Mișcarea de idei, ce purta în Germania numele de « Aufklärung », voind să înlăture erorile trecutului prin luminarea prezentului, tindea să rupă legătura dintre ele. Impotriva acestei tendințe s'a ridicat « școala romantică » germană. In lucrarea sa recentă « Die deutsche Romantik », care a apărut în 1937, Richard Benz susține că la originea acestei școale a stat nostalgia trecutului, pe care au reprezentat-o, în primul rând, Wackenroder, cu ale sale «Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders » și Hölderlin, cu al său « Hyperion oder der Eremit in Griechenland ». Cel dintâi preconiza întoarcerea la Evul-Mediu, spre a reda culturii germane unitatea pe care o sfărâmase Reforma. Cel de al doilea mergea mai departe, căutând liniștea unității sufletești individuale în antichitatea clasică. Iar mijloacele indispensabile pentru o asemenea întoarcere îndărăt le căutau, amândoi, în imaginație și în sentiment. Numai imaginația putea reînvia, și numai sentimentul putea să susțină imaginația în sforțarea ei, de a reda viață lucrurilor de mult dispărute. O asemenea reînviere era însă, în fond, un vis voit, visul omului care e treaz, dar care trăiește într'o altă lume decât cea reală, — în lumea de altădată, care corespunde mai bine sensibilității sale. Iar pentru ca o asemenea trăire ideală să nu fie împiedecată, trebuia începută lupta în contra celor două puteri, stăpâne ale cețurilor nordului, care erau inteligența și rațiunea, — adică lupta în contra faimoasei și primejdioasei « Aufklärung ». De aceea zicea Hölderlin, preamărind valoarea imaginației, în fața inteligenței și a rațiunei: « Un zeu este omul când visează, un cerșetor când meditează » (Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt). Când visează, omul creează, ca un zeu, o lume pe care o stăpânește, ca fiind a sa proprie, — chiar când o construește cu elemente luate din afară, din tradiția istorică bunăoară. Când meditează însă, omul caută, — cerând, umilit, ajutorul

datelor experienței sensibile, ca un cerșetor care întinde mâna în toate părțile, — înțelegerea lucrurilor ce-i sunt impuse, fără știrea și fără voia sa, de puteri străine de el, — de puterile naturii fizice.

Posibilitatea omului de a se identifica cu natura fizică, realizând astfel unitatea ultimă și supremă, o găseau romanticii în filosofia lui Schelling, pe care s'au grăbit să-l îmbrățișeze cu căldură, când a apărut la Jena, și să-i înlesnească, pe toate căile, desvoltarea. Un rol de căpetenie a jucat, în această privință, soția lui August Wilhelm Schlegel,— unul din fruntașii școalei romantice, care edita, împreună cu fratele său Friedrich Schlegel, revista «Athenäum», organul periodic al acestei școale. Caroline Schlegel era o femeie înzestrată cu o inteligență pătrunzătoare și cu un spirit critic ascuțit, al cărei talent de căpetenie era o artă deosebită de a întreține și conduce discuțiile, nu numai literare, ci și filosofice, prin observări și obiecții, care sileau pe cei ce luau parte la ele, să-și precizeze ideile și să examineze, în același timp, toate aspectele posibile ale problemelor. Salonul ei era, de aceea, foarte căutat, formând, în toată puterea cuvântului, centrul vieții intelectuale, atât de strălucite la acea dată, din Jena. Ea se născuse în 1763, la Göttingen, și primise în casa tatălui său, David Michaelis, care era profesor de limbi orientale la universitatea de acolo, nu numai o educație aleasă, dar și cunoștințe întinse, în domeniul literaturilor vechi și moderne, precum și, firește, în domeniul istoriei popoarelor respective. Iar faptul că fusese măritată, în prima ei căsătorie, cu un medic, Böhmer, îi permisese să-și procure, în tovărășia lui și în societatea de colegi de profesiune ai lui, pe care o frecventase, și numeroase cunoștințe științifice. In sfârșit, intrarea, în cercul romanticilor, a câtorva filosofi, — contactul, mai ales, cu Fichte, cu Novalis și, în cele din urmă, cu Schelling, — trezindu-i interesul și pentru acest domeniu de cercetări, i-a impus osteneala, pe care nu și-a cruțat-o, de a-și aduna, și în această privință, informațiile indispensabile.

Atât necesitatea de a-și desvolta ideile pentru cursurile pe care le ținea la universitate, cât și influența stimulantă pe care

o exercita asupră-i Caroline Schlegel și mediul ei romantic, au făcut pe Schelling să publice, în cei 5 ani pe care i-a petrecut la Jena, o întreagă serie de lucrări. In 1799 au apărut: « Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie » (Primă schiță a unui sistem de filosofie a naturii) și « Einleitung zu dem Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie » (Introducere la schița unui sistem de filosofie a naturii). In 1800 au urmat: « System des transzendentalen Idealismus » (Sistem al idealismului transcendental) și « Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder die Kategorien der Physik » (Deducțiune generală a procesului dinamic sau categoriile fizicei). Seria s'a continuat în 1801 cu: « Über den wahren Begriff der Naturphilosophie » (Asupra adevăratei noțiuni a filosofiei naturii) și « Darstellung meines Systems der Philosophie » (Expunere a sistemului meu de filosofie). In 1802 a apărut o singură lucrare: « Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge » (Bruno sau despre principiul natural și divin al lucrurilor). In 1803, în sfârșit, au văzut lumina; « Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie » (Mai departe expuneri din sistemul de filosofie) și « Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums » (Prelegeri asupra metodei studiului academic).

In același an, însă, Schelling a trebuit să părăsească Jena. Relațiile lui cu Caroline Schlegel luaseră o formă, ce îi făcea, în societatea locală și la universitate, o situație grea. In urma divorțului prietenei sale, care devenise inevitabil, Schelling a luat-o cu sine la Murrhard, unde tatăl său, funcționând ca preot, le-a celebrat căsătoria. Și, lucru curios, această schimbare, ce intervenise în viața filosofului, a coincidat cu o schimbare în orientarea intimă a cugetării lui. Inainte însă de a cerceta această schimbare, trebuie să vedem, care era conținutul numeroaselor lucrări pe care le publicase la Jena.

## IV

Situația pe care i-o crease numirea sa, în 1798, ca profesor la universitatea de acolo, îi impunea obligația să-și precizeze ideile, ce fuseseră până atunci numai schițate, și, întru cât

erau încă împrăștiate în publicațiile în care apăruseră mai întâi, sub formele lor provizorii, să le strângă, sub o formă definitivă, într'un sistem unitar. Un asemenea sistem, însă, nu se putea înjgheba, — în condițiile în care lucra Schelling, — dintr'o dată. El nu voia să se ocupe, în cursurile sale dela universitate, decât de propriile sale concepții, — pe care timpul prea scurt dintre prelegerile, în care trebuia să le expună, nu-i permitea să le adâncească îndeajuns și să le dea o formă destul de sistematică. De aci, necontenitele reveniri și reluări, din numeroasele lucrări pe care le-a publicat în cei 5 ani, cât a stat la Jena. A rezuma conținutul acelor lucrări într'o analiză unitară, nu e ușor, dată fiind, mai ales, metoda de care se servea autorul lor. El înlocuia adesea, — prea adesea chiar, — argumentările logice propriu zise cu metafore și alte figuri de stil, impresionante ca formă, dar obscure ca fond, întru cât se întemeiau de cele mai multe ori pe analogii prea îndepărtate și prea vagi. Să încercăm totuși a scoate dintr'însele un înțeles cât mai clar, și, spre a păstra neatinsă continuitatea, să ne întoarcem un moment înapoi.

Am zis mai sus că, în primele sale lucrări, — «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie» și «Vom Ich als Prinzip der Philosophie», — Schelling se manifestase ca un adept, plin de entusiasm, al lui Fichte. Trebue să adăugăm acum că, încă din acele lucrări începătoare, ce păreau lipsite de independență, se putea, totuși, întrevedea atitudinea critică, pe care avea s'o ia, ulterior, tânărul lor autor și care avea să ducă, dela idealismul subiectiv al predecesorului său, la propriul său idealism obiectiv.

Ceea ce admira Schelling la Fichte, în acele prime lucrări, era, mai ales, încercarea pe care o făcuse el, cu atâta îndrăsneală, de a întemeia filosofia, ca «doctrină a științei», pe un principiu inițial, unic și evident prin sine însuși. In lipsa unui asemenea principiu, nici chiar o știință particulară, ce n'ar fi studiat decât un aspect mărginit al lumii, n'ar fi putut ajunge să ia o formă clară, precisă și sigură. Cu atât mai mult n'ar fi fost posibilă, fără un asemenea principiu, filosofia însăși, ca știință generală a lumii. Intuiția acestei necesități au avut-o, cu mai multă sau mai puțină

limpezime, și alți filosofi. Dar cei mai mulți dintr'înșii n'au știut unde să caute principiul inițial, care le-ar fi permis să întemeieze o filosofie mai puțin expusă îndoielii și, prin urmare, mai durabilă. Unii au crezut, atât în antichitate cât și, mai ales, dela începutul timpurilor moderne încoace, că punctul de plecare firesc al unei înțelegeri totale a lumii trebuia să-l formeze cunoașterea lucrurilor individuale ce o alcătuesc. Oricât părea însă de îndreptățită, această cale nu putea duce la știința totală și unitară, deplină și definitivă, a lumii, pe care o urmăreau filosofii respectivi. Căci cunoașterea lucrurilor particulare, al căror număr e fără margini, în spațiu și în timp, e un proces care, întinzându-se la infinit în spațiu și desfășurându-se veșnic în timp, nu poate ajunge, nicăieri și niciodată, la sfârșit. Niciunul, în adevăr, din lucrurile de care e vorba, nu poate fi înțeles decât prin condițiile ce îi fac posibilă existența. Cu marea ei plasticitate, limba germană pune în evidență, mai bine decât toate celelalte limbi, această necesitate. Unui lucru, în înțelesul general și abstract al acestui cuvânt, neținând adică seamă de niciuna din calitățile și proprietățile lui concrete, i se zice, în limba germană, *ein Ding*. Numele acesta, însă, formează rădăcina cuvântului *bedingen*, care însemnează a condiționa. El exprimă adică, în ceea ce îi constitue esența, acțiunea prin care fiece lucru e determinat, în existența sa, de altceva decât el însuși. Iar acel altceva, atât experiența vulgară, cât și știința propriu zisă, îl caută și îl găsesc într'un alt lucru. De unde rezultă că cunoașterea unui lucru nu este posibilă, în fond, decât prin cunoașterea unui alt lucru. Și fiindcă cunoașterea acelui alt lucru nu este posibilă, nici ea, decât sub aceeași formă, — se înțelege fără greutate că cunoașterea lumii pe care o alcătuesc lucrurile particulare, ca existențe ce se condiționează una pe alta, nu se poate isprăvi, adică închide, niciodată. Pe această cale, așa dar, filosofia, ca știință totală, deplină și definitivă, a lumii nu poate ajunge a se constitui niciodată. Ceea ce însemnează că constituirea unei asemenea științe nu e posibilă decât numai dacă ia ca punct de plecare ceva, ce nu mai este condiționat de nimic, ceva ce, ne mai având nicio relație, de niciun fel, cu altceva, se poate considera ca un principiu, — ca un

început adică, în înțelesul etimologic al acestui cuvânt — în adevăr absolut.

Aristotel a pus în evidență, încă din antichitate, necesitatea unui principiu ultim, la care mintea omenească, pornind dela lucrurile particulare ale lumii și străduindu-se a le înțelege în unitatea lor generală, ca alcătuind un singur tot cosmic, să se poată opri. Iar în constituirea filosofiei, ca știință integrală a lumii, acel termen ultim al cercetărilor trebuia să joace rolul de punct de plecare al deducțiilor, să devină adică principiul prim al argumentărilor logice. Din nefericire, filosofii n'au urmat, toți, calea pe care le-o deschisese Aristotel. Dela începutul timpurilor moderne încoace, mai ales, cei mai mulți, în frunte cu Bacon, au căutat să ia din nou ca punct de plecare cunoașterea lucrurilor particulare, — sau cum zicea filosoful englez, observarea lor în experiență, așa cum era cu putință, în mod parțial și fragmentar. Impotriva acestui empirism exclusivist s'a ridicat, cu drept cuvânt, Kant, arătând că temelia ultimă a cunoștințelor noastre despre lume o formează unitatea spiritului nostru. Ca puteri elementare ale lui, sensibilitatea și inteligența fac posibilă, mai întâi, prin formele lor apriori, cunoașterea lucrurilor, în experiență, iar multiplicitatea lor haotică o unifică, apoi, «conștiința în genere» (das Bewusstsein überhaupt), prin «unitatea apercepției», raportând-o la unitatea subiectului cunoscător. De aceea și credea Kant că putea compara schimbarea adâncă a punctului de vedere epistemologic, pe care o preconiza el, în filosofie, cu revoluția pe care o făcuse Copernic în astronomie, explicând mișcarea soarelui pe cer, nu prin învârtirea lui în jurul pământului, ci prin învârtirea pământului în jurul lui.

Din nefericire, însă, Kant n'a dus până la capăt revoluția epistemologică pe care o începuse. El s'a oprit la mijlocul drumului, făcând să depindă activitatea sensibilității și inteligenței de solicitările materialului brut, pe care li-l procura lumea «din afară» și care își căuta forma; iar activitatea «conștiinței în genere» depindea, și ea, de solicitările primelor produse ale acestor două puteri elementare ale minții omenești. Așa încât, pentru Kant, spiritul omenesc nu era creator de cunoștințe

decât numai în mod relativ. Departe de a fi un principiu absolut, subiectul cunoscător era, pentru el, condiționat, în activitatea sa, de obiectul de cunoscut. Cu K a n t, așa dar, filosofia nu putuse încă ajunge să găsească principiul prim, în adevăr absolut, de care, după S c h e l l i n g, avea neapărată nevoie. Și a fost meritul nepieritor al lui F i c h t e, că a căutat să-i procure acel principiu prim, negând realitatea obiectivă a așa numitelor « lucruri în sine », dela care porneau presupusele solicitări, ce făceau subiectul cunoscător dependent de obiectul de cunoscut, nelăsându-i astfel decât o existență relativă. In acest chip, devenind creatorul integral al obiectului de cunoscut, subiectul cunoscător ajungea în sfârșit să aibă o existență absolută. In această reformă fundamentală i se părea lui S c h e l l i n g că sta importanța extraordinară a idealismului subiectiv al lui F i c h t e, al cărui adept se declara, cu un entusiasm plin de căldură, în cele două lucrări inițiale, la care ne-am referit. Ceea ce nu-l împiedeca să adauge că, spre a-și realiza în adevăr, adică deplin și definitiv, scopul, reforma lui F i c h t e avea nevoie de unele amendamente, — pe care le indica, în trecăt, în a doua din acele lucrări.

Cu toată înlăturarea presupusei existențe a lucrurilor în sine, adică a realității obiective a lumii, F i c h t e, deși izbutise a îndruma filosofia pe calea cea bună, nu putuse încă ajunge, după S c h e l l i n g, să facă din Eul său un principiu în adevăr absolut. De ce? Fiindcă îl concepea ca un Eu cunoscător, și prin urmare, — cum era firesc, — ca un Eu conștient de sine însuși. Căci, conștiința de sine însuși a Eului cunoscător nu se putea desăvârși decât prin cunoașterea unui Non-Eu, opus lui. Ceea ce însemna că, în concepția lui F i c h t e, Eul devenea relativ, de vreme ce atârna, în constituirea lui, ca Eu conștient de sine însuși, de Non-Eul pe care era silit, din această cauză, să și-l opună.

Ca să prindem mai bine sensul acestei obiecții a lui S c h e l l i n g, să ne întoarcem un moment la F i c h t e. Am văzut că, după concepțiile pe care le avusese în prima perioadă a activității sale filosofice, și la care se referea S c h e l l i n g în lucrările menționate, la originea a tot ce există pentru

cunoașterea noastră a trebuit să stea Eul cunoscător. Acel Eu a fost Creatorul întregii lumi cunoscute, care, pentru F i c h t e, era singura lume reală, întru cât lumea lucrurilor în sine, considerată ca deosebită și independentă de Eul cunoscător, nu era decât o ipoteză nelegitimă, și deci inadmisibilă, a lui K a n t, neputând să aibă, ca atare, nicio realitate. Am văzut, de asemenea, cum a procedat Eul cunoscător ca să creeze, după F i c h t e, lumea cunoscută. El s'a creat mai întâi pe sine însuși, « punându-se » pe sine însuși, ca activitate pură. Spre a lua apoi cunoștință de sine însuși, ca atare, și-a opus Non-Eul, a creat adică lumea, ca obiect de cunoștință, în raport cu care să se poată determina pe sine însuși, ca subiect cunoscător. Căci Eul nu putea ajunge să aibă o cunoștință propriu zisă de sine însuși decât prin opoziție cu ceea ce nu era el însuși. Evidența irezistibilă a acestei necesități a cunoașterii în general, care consta în diferențierea lucrurilor de cunoscut, unele de altele, i-o impuneau lui F i c h t e constatările elementare, psihologice și logice, ale experienței. Niciun lucru, în adevăr, nu putea căpăta, în experiență, o individualitate, care să-i permită a deveni un obiect determinat de cunoaștere, decât numai deosebindu-se de celelalte lucruri, în mijlocul cărora se afla. Altfel, se confunda cu ele, și nu mai putea fi vorba de o cunoștință a lui, ca stare sufletească de sine stătătoare. Un asemenea lucru, adică, ce nu se putea individualiza, prin opoziție cu celelalte lucruri, nu putea deveni obiectul unei cunoștințe propriu zise.

Din această necesitate, însă, a Eului, de a-și opune Non-Eul, ca să poată ajunge să se cunoască pe sine însuși, rezulta, în sistemul filosofic al lui F i c h t e, așa cum se înfățișa în « Doctrina științei », că Eul nu mai putea fi un principiu absolut. Necesitatea de care e vorba făcea, în adevăr, Eul dependent de Non-Eu. Cu circumstanța agravantă că, în această ipoteză, Non-Eul nu putea fi considerat, nici el, ca un principiu absolut. Căci dacă Eul atârna de Non-Eu, ca cunoștință, Non-Eul atârna de Eu, ca existență. Ceea ce însemna că, în concepția lui F i c h t e, Eul și Non-Eul erau termeni corelativi. Niciunul nu se putea lipsi de celălalt, — și prin urmare niciunul, nefiind de sine stătător, nu

putea fi absolut. Căci, prin definiție, nu poate fi absolut decât numai ceea ce nu mai are nevoie de nimic altceva, ca să existe și să lucreze.

In lucrarea sa « Vom Ich als Prinzip der Philosophie », — și anume în partea în care formula, încă timid, unele obiecții, — Schelling avea o frază enigmatică ce surprindea, la prima lectură. Acea frază suna: « Conștiința de sine însuși presupune primejdia de a pierde Eul » (Selbstbewusstsein setzt die Gefahr voraus das Ich zu verlieren). Această frază obscură cuprindea nucleul propriei sale concepții despre principiul prim, pe care urma să se întemeieze filosofia. Să-i vedem dar, mai de aproape, înțelesul și consecințele.

Ca principiu prim al filosofiei, Eul, dela care voia să pornească Fichte, trebuia să fie absolut. Ca atare, însă, el nu putea să aibă alte atribute, decât cele pe care le implica în sine ideea de absolut. El nu putea, bunăoară, să fie decât liber. Ceea ce însemna, că nu putea fi determinat de nimic, ce n'ar fi fost el însuși. Căci o asemenea determinare, din partea a ceva străin de el însuși, i-ar fi mărginit libertatea, ce trebuia să rămână nelimitată. Așa fiind, libertatea, — fără de care Eul n'ar putea fi principiul prim al filosofiei, fiindcă n'ar mai fi absolut, — nu poate să fie atributul Eului conștient de sine însuși, ca atare, ca Eu adică ce se deosebește pe sine însuși de tot ce nu este el însuși, de totalitatea Non-Eului. Căci un asemenea Eu este, în mod fatal, determinat de Non-Eul, de care trebue sa se deosebească. Cu apariția unui asemenea Eu, conștient de sine însuși, începe primejdia dispariției Eului liber, adică a Eului care, fiind absolut, e singurul care poate fi considerat ca principiu prim al gândirii și, printr'însa, al existenței.

De unde rezultă, după Schelling, că conștiința de sine însuși, care amenință să ducă la « pierderea » Eului liber, nu este, în fond, altceva, decât o « mișcare involuntară » a Eului empiric de a-și apăra identitatea. In fața « presiunii », pe care o exercită asupră-i Non-Eul, prin solicitările lui atât de numeroase și atât de variate, Eul empiric se străduește prin conștiința de sine însuși, să rămână identic cu sine însuși.

Iar această sforțare a Eului empiric și conștiința de sine însuși care o reprezintă, n'ar fi posibile fără libertatea Eului absolut. Căci Eul empiric nu s'ar lupta să-și păstreze identitatea, dacă Eul absolut, trebuind să fie pururea liber, n'ar rămânea pururea același, — n'ar fi adică, el însuși, identitate pură. O asemenea luptă n'ar avea sens, fără nevoia inconștientă a Eului empiric de a păstra, pe cât posibil, moștenirea identității primordiale a Eului absolut. Ceea ce însemnează că, înainte de apariția Eului empiric, a trebuit să existe un Eu absolut, a cărui natură o constituia identitatea pură. Iar un asemenea « Eu », — căruia Schelling îi zicea încă astfel, fiindcă pornea dela idealismul subiectiv al lui Fichte, servindu-se încă, în mod provizoriu, de terminologia lui, — nu putea fi decât un principiu, de natură spirituală, firește, dar în sânul căruia nu exista încă opoziția dintre Eu și Non-Eu. Cu alte cuvinte, principiul prim al filosofiei, care trebuia să fie, ca atare, principiul creator al lumii, trebuia să fie superior deosebirii dintre Eu și Non-Eu, — și prin urmare « indiferent » față de opoziția lor. El nu putea fi decât un principiu al identității contrariilor sau al indiferenței lor.

Dela aceste meditații prealabile, din 1795, a pornit Schelling, câțiva ani mai târziu, în încercarea sa de a-și construi un sistem filosofic propriu, — pe care îl anunța singur, în Prefața lucrării « Vom Ich als Prinzip der Philosophie », ca având să constitue un « pendant » (ein Gegenstück) al filosofiei lui Spinoza. Căci acest cugetător fusese singurul care, înaintea lui Schelling, îndrăsnise să susțină identitatea aspectelor opuse ale lumii, — cugetarea și întinderea, — în unitatea principiului ei creator. Spiritul și materia, pe care nu le puteau concilia sistemele dualiste ale filosofilor din timpul său, Spinoza le-a redus la unitate, în sistemul său monist, arătând că nu erau decât aspecte diferite ale uneia și aceleiași substanțe fundamentale. Tot așa, reluând la rândul său această problemă, Schelling, voia să găsească, și el, un principiu absolut în care cele două aspecte opuse, din punct de vedere epistemologic, ale lumii, adică Subiectul cunoscător și Obiectul cunoscut, să se contopească, confundându-se într'o unitate primordială. Iar îndrumarea în această direcție i-a

dat-o tot idealismul subiectiv al lui Fichte. După el, cum am văzut, Eul, spre a se determina, își opune Non-Eul în sine însuși, delimitând astfel o parte *din* sine însuși. De unde rezultă că, atunci când ia cunoștință de Non-Eu, ca opus sie însuși, Eul ia în realitate cunoștință de sine însuși. Comentând acest rezultat, în lucrarea sa « Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre », dela Lipsca, Schelling zicea că Eul, ca Spirit cunoscător, când intuiește Non-Eul, ca Obiect de cunoscut, se intuiește în realitate pe sine însuși. Intuiția naturii e astfel o intuiție « lăuntrică » a spiritului, o intuiție de sine însuși, a lui (Anschauung der Natur ist innere Anschauung, Selbstanschauung des Geistes). Iar faptul că intuiția naturii ne apare, în experiență, ca o intuiție exterioară, îl explica Fichte, zicând că Eul produce Non-Eul, când și-l opune în sine însuși, în mod inconștient, așa încât Eul, când devine conștient și ia cunoștință de Non-Eu, îl consideră ca ceva străin de sine însuși, și ca existând prin urmare în afară de el însuși. Aceasta însemnează însă, zicea Schelling în lucrarea menționată, că « Natura nu devine, pentru spirit, obiect de intuiție exterioară, decât numai atunci când spiritul însuși ajunge a fi con-știent; numai în reprezentarea conștientă deosebește spiritul natura, adică pe sine însuși, de sine însuși; trebue deci să afirmăm că noi nu intuim nicidecum lucrurile, la început, în afară de noi înșine, sau, cum au susținut unii, în Dumnezeu, ci le intuim numai în noi înșine » (Zum Gegenstande äusserer Anschauung wird die Natur dem Geiste erst, indem er zum Bewusstsein gelangt; erst im bewussten Vorstellen unterscheidet der Geist die Natur, also sich selbst, von sich; es muss daher behauptet werden, dass wir die Dinge ursprünglich gar nicht ausser uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, sondern dass wir sie lediglich in uns selbst anschauen). Ceea ce ne obligă să credem că « Intuirea care produce natura este oarecum o construcție reală a sufletului însuși » (Das die Natur produzierende Anschauen ist gleichsam eine reale Konstruktion der Seele selbst). Iar concluzia acestor considerații o trăgea Schelling în a doua din lucrările sale dela Lipsca, în cea întitulată « Ideen zu einer Philosophie

der Natur », zicând: « Natura trebue să fie spiritul vizibil, spiritul natura invizibilă. Aici, în această identitate absolută a spiritului în noi și a naturii înafară de noi, trebue să se rezolve problema, cum este posibilă o natură în afară de noi » (Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns, muss sich das Problem, wie eine Natur ausser uns möglich sei, auflösen).

In spre rezolvarea acestei probleme ne îndreptează considerațiile următoare, ce rezultă în mod direct din cele precedente. După cum am văzut, numai prin producerea inconștientă a naturii ajunge spiritul absolut dela origine, care este încă lipsit de conștiință, să dea naștere spiritelor conștiente individuale. Producerea naturii devine astfel o scară de produse, din ce în ce mai complicate și mai înalte, pe treptele căreia spiritul absolut, care le produce și, producându-le, se transformă într'însele, se apropie, progresiv, de conștiința de sine însuși și, în același timp, de conștiința lumii externe. Iar această țintă a activității sale producătoare o atinge spiritul absolut pe treptele ultime și cele mai înalte ale scării produselor sale, care sunt organismele animalice și, în deosebi, cele omenești. La animale mai întâi, în mod imperfect, adică obscur, la oameni apoi, în chip mai desăvârșit, adică mai limpede, ajunge spiritul absolut să ia cunoștință de sine însuși și de lumea exterioară. Forma perfectă, însă, a conștiinței de sine însuși n'o poate atinge spiritul absolut decât în mintea filosofului, care a izbutit să conceapă natura ca identică, în tot cuprinsul ei, cu puterea absolută care a produs-o. In cadrul acestei concepții, spiritul absolut se poate contempla, în sfârșit, pe sine însuși, — și numai pe sine însuși, — ca activitate pură, în desfășurare absolută. Cum zice S c h e l l i n g însuși: « Scopul tuturor acestor acțiuni, care alcătuesc împreună producerea naturii, este conștiința de sine, iar istoria acestor acțiuni nu este altceva decât istoria conștiinței de sine. Fiecare acțiune a sufletului este însă, de asemenea, o stare a lui. Istoria spiritului omenesc, prin urmare, nu va fi altceva decât istoria diferitelor stări prin care el ajunge, treptat, la intuiția de sine însuși, la conștiința pură de sine însuși...

Ceea ce intuiește însă sufletul este, totdeauna, propria sa natură, în desfășurarea ei... Așa indică el, prin propriile sale produse, calea, — pentru ochii de rând indistinctă, pentru filosof distinctă și determinată, — pe care ajunge el la conștiința de sine însuși. Lumea exterioară stă dinaintea noastră ca o carte deschisă, ca să regăsim într'însa istoria spiritului nostru. Nu vom avea dar odihnă, în filosofie, până nu vom fi însoțit spiritul, pe tot drumul, în spre ținta străduințelor lui, până la conștiința de sine însuși. Il vom urma, din reprezentare în reprezentare, din produs în produs, până acolo unde se desprinde de toate produsele, se prinde pe sine însuși în activitatea sa pură, și nu mai intuiește, mai departe, nimic altceva decât pe sine însuși, în activitatea sa absolută » (Das Ziel aller dieser Handlungen, der zusammen die Produktion der Natur ausmachenden, ist das Selbstbewusstsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts Anderes als die Geschichte des Selbstbewusstseins. Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes sein als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewusstsein gelangt... Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigene, sich entwickelnde Natur... So bezeichnet sie, durch ihre eigenen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewusstsein gelangt. Die äussere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden. Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewusstsein, begleitet haben. Wir werden ihn von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt, bis dahin folgen, wo er von allem Produkt sich losreisst, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift und nun nichts weiter anschaut als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit).

Am insistat, — cu citarea textelor originale, — asupra acestui punct din filosofia lui Schelling, fiindcă într'însul se cuprindea germenul idealismului absolut al lui Hegel, de

care urmează să ne ocupăm mai departe. Să încercăm acum a desprinde, din frazele, atât de abstracte, pe care le-am reprodus, sensul concret al concepției filosofice pe care o formulează.

Ajungând la convingerea că lumea, cu cele două aspecte de căpetenie ale ei, — cel subiectiv, care culminează în spiritul omenesc, ca subiect cunoscător, și cel obiectiv, pe care îl reprezintă natura, ca obiect de cunoscut, — nu poate fi produsă decât de un principiu care, fiind superior opoziției acestor două aspecte corelative ale existenței cosmice, așa cum ne este dată în experiență, trebue să fie absolut, Schelling s'a întrebat, mai departe, ce putea să fie acel principiu, cum trebuia adică să și-l închipue el, în ceea ce îi constituia esența și îi determina activitatea. Și i s'a părut, că trebuia să-l conceapă ca un principiu în care, în lipsa opoziției dintre Eu și Non-Eu, nu putea exista niciun fel de relativitate. Intr'însul, adică, Eul și Non-Eul, care sunt aspecte indiscutabile și inevitabile ale lumii cunoscute, trebuiau să înceteze de a mai fi « poziții ireductibile » ale cugetării noastre. Ele trebuiau să fie concepute ca fiind, din punct de vedere metafizic, identice, în ceea ce le constitue esența. Schelling credea că dacă filosofia făcuse, până la el, atât de puține progrese, era fiindcă nu ajunsese încă la ideea acestei identități, — sau, dacă o întrevăzuse câte odată, n'avusese puterea să se oprească la ea, s'o adâncească și să facă dintr'însa temelia întregului său edificiu. La început — zicea el, folosindu-se de o expresie pusă de Platon, în dialogul său Fileb, în gura lui Socrat, — spiritul omenesc « în puterea tinereții » și « coborît de curând dintre zei » (noch jugendlichkräftig und von den Göttern her frisch) s'a rătăcit pe cărările încurcate ale mitologiei, care îi puteau fi utile, de sigur, dar pe care n'a știut să le descurce. Religiile s'au întemeiat astfel, dela început, pe deosebirea și opoziția dintre spirit și materie. Primii filosofi greci, cari s'au putut ridica deasupra credințelor tradiționale, adică hilozoiștii școalei din Milet, au avut intuiția fericită a identității acestor două aspecte ale existenței. Ei considerau materia ca înzestrată cu viață și cu putere de plăsmuire, ca și spiritul, care nu era, pentru ei, decât o formă ce manifesta în chip

mai izbitor aceste proprietăți ale realității cosmice, — variabilă în înfățișările, dar unitară în esența ei. Urmașii lor s'au grăbit totuși să se întoarcă, mai toți, la vechiul dualism, care implica antagonismul ireductibil dintre materie și spirit. Spinoza singur, în timpurile moderne, a recunoscut, cu o desăvârșită limpezime, și a susținut cu toată hotărîrea, identitatea lor.

Dacă dar, părăsind vechiul dualism, care a împiedecat constituirea definitivă a filosofiei, concepem Eul și Non-Eul ca identice prin natura lor intimă, atunci, ele nu trebue să mai joace niciun rol în sânul principiului absolut, pe care îl căutăm. Putem dar defini, în mod prealabil și provizoriu, acest principiu, ca trebuind să fie « indiferent » față de opoziția dintre Eu și Non-Eu, ca trebuind să fie adică un principiu al « indiferenței contrariilor ». Era, poate, aici, ceva din concepția unui alt filosof german, dela începutul Renașterii, Nicolaus von Cues, care definise de asemenea principiul prim al lumii ca fiind « coincidența contrariilor » (coincidentia oppositorum). Era poate și ceva din influența lui Jacob Böhme, misticul german din cursul aceleiași perioade istorice, pentru care, cum vom vedea mai departe, Schelling avea o simpatie deosebită.

O asemenea caracterizare însă, a principiului căutat, era mai mult negativă. Schelling i-a zis dar, cu o expresie mai pozitivă, Absolutul. Și s'a străduit, mai departe, să-i determine, mai de aproape, natura. Trebuind să producă, prin activitatea sa, atât Eul cât și Non-Eul, atât Subiectul cunoscător cât și Obiectul cunoscut, atât Spiritul cât și Materia, i s'a părut lui Schelling că Absolutul trebuia să întrunească în sine, sub o formă încă nedeterminată, tot ce constituia esența lor. Ca principiu prim al lumii, așa dar, Absolutul a trebuit să fie ceva, ce nu era încă Eu, dar putea și tindea să devină Eu, cu ajutorul Non-Eului; sau ceva, ce nu poseda încă conștiința de sine a Subiectului cunoscător, dar putea și tindea s'o dobândească, cu ajutorul Obiectului de cunoscut; sau, în sfârșit, ceva ce nu era încă Spirit, dar putea și tindea să fie, printr'o rafinare treptată a ceea ce, în formele succesive pe care le lua, era încă material. Pe de altă parte, fiind

tot ce exista la început, Absolutul exista singur. Acțiunea lui nu se putea exercita, deci, decât asupra lui însuși. In activitatea lui, cu alte cuvinte, Absolutul era, în acelaș timp, cauză și efect. O asemenea cauzalitate închisă în ea însăși, — zicea Schelling, — ne arată experiența noastră actuală în lumea ființelor vii. O sămânță vegetală, când începe să germineze, se desvoltă prin propria ei activitate, după legile ei interioare. Influențele ce se exercită asupră-i din afară îi pot ușura sau îngreuia, îi pot grăbi sau întârzia desvoltarea, dar nu i-o pot schimba. Dintr'o ghindă de stejar, bunăoară, nu poate ieși niciodată altceva, decât un stejar. Procesul germinării e o serie de acțiuni, pe care ea le exercită asupra ei înseși, modificându-și treptat structura, care se diferențiază și se complică, progresiv. Ceea ce însemnează că ghinda care germinează este în același timp cauză și efect. Iar stejarul, ce iese dintr'însa, este, în același timp, propria sa cauză și propriul său efect.

In stadiul său inițial, așa dar, — continua Schelling, — absolutul a trebuit să fie ceva viu, a cărui vieață însă era încă latentă, ceva care trăia, fără a ști însă că trăia, fiindcă n'avea încă conștiință de sine însuși. O sămânță vegetală, ca ghinda de stejar de care vorbeam adineaori, e vie de asemenea, dar pare totuși moartă; vieața ei rămâne latentă, nu se manifestează adică în niciun chip, până când începe să germineze. Tot așa, celula seminală, din care iese un om, trăiește de sigur, dar fără să știe că trăiește, fiindcă n'are încă conștiință de existența ei. Și totuși, când începe a se desvolta, această conștiință apare pe nesimțite, în forme rudimentare mai întâi, în forme din ce în ce mai desăvârșite apoi. Când dar Absolutul, potrivit cu menirea lui lăuntrică, intră în acțiune, puterea lui creatoare se deșteaptă și tinde să organizeze propria sa devenire așa, încât să poată ajunge a lua, treptat, cunoștință de sine însuși. De aceea, Schelling numește Absolutul « Natura plăsmuitoare » (die bildende Natur). Iar produsul străduințelor sale este natura experienței noastre, cu aspectele ei multiple și variate, ce purced totuși dintr'un izvor comun, unic și, în sine însuși, pururea identic.

Prin această ultimă caracterizare a Absolutului, Schelling reînnoia terminologia, pe care am amintit-o mai sus, a lui Spinoza. Nici nu se putea altfel, de vreme ce năzuia să construiască un sistem filosofic care să se poată compara cu acela al lui. Pentru Spinoza însă, substanța unică a lumii lua două aspecte diferite, după cum era considerată în puterea ei creatoare sau în produsele acelei puteri; în primul caz era Dumnezeu, în al doilea era Natura. Dar aceste două aspecte rămâneau, în fond, identice. De unde, formula sa cunoscută: Dumnezeu sau Natura (Deus sive Natura). Iar nuanța deosebitoare a celor doi termeni ai acestei identități era, că Dumnezeu era natura creatoare: « Natura naturans », pe când natura propriu zisă era natura creată: « Natura naturata ». Această influență a lui Spinoza, Schelling nu numai că n'o tăgăduia, dar dimpotrivă o releva el însuși, în Prefața lucrării sale « Vom Ich als Prinzip der Philosophie », în cuvintele: « Indrăsnesc să spun că-mi va fi dat într'o zi să realizez ideea pe care am conceput-o, de a întocmi un sistem filosofic, care să fie un *pendant* (ein Gegenstück) al Eticei lui Spinoza». Pe când Spinoza, însă, spre a pune în evidență puterea creatoare a « Naturii naturante », se crezuse dator să-i dea numele pe care se deprinsese omenirea, de mult, să-l dea principiului creator al lumii, adică numele de Dumnezeu, Schelling, spre a pune în evidență spiritualitatea latentă a « Naturii plăsmuitoare », a socotit că era mai bine să-i dea numele de « Suflet al lumii » (Weltseele).

## V

Intrebarea ce se ridica acum, mai departe, era, cum a produs acest suflet al lumii, — care, ca principiu absolut, trebuia să rămână pururea, în unitatea lui, identic cu sine însuși, — natura, cu mulțimea și varietatea formelor ei, în vecinică schimbare? In contactul pe care îl luase, la universitatea din Lipsca, cu științele pozitive, — și pe care îl păstrase, ulterior, — Schelling ajunsese a împărtăși credința, curentă la reprezentanții lor, că în desfășurarea neîntreruptă a fenomenelor, multiple și schimbătoare, ale naturii,

substratul permanent, din care pornesc și prin care se realizează ele, este așa numita « materie ». De acord, în această privință, atât cu știința, cât și cu experiența vulgară, filosoful considera materia ca fiind « sămânța universală », care ascunde în sine, ca virtualitate, totul, — tot ce iese adică la iveală, treptat, în șirul neîntrerupt al schimbărilor naturii (das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den späteren Entwickelungen sich entfaltet). Și adăoga, spre a-i sublinia importanța pentru explicarea lumii, că filosoful ar putea, ca și fizicianul, să zică: dați-mi un atom de materie și vă pot face să înțelegeți Universul (Gebt mir ein Atom der Materie, könnte der Philosoph und der Physiker sagen, und ich lehre euch das Universum begreifen).

Trebue dar să credem, — continua S c h e l l i n g, — că atunci când a voit să creeze lumea, principiul absolut, ce a stat la originea ei, a produs mai întâi acea « sămânță universală », care este materia. Dintr'însa a ieșit apoi tot restul, după legile ce-i guvernează activitatea, neobosită și neîntreruptă. Căci, ca și Sufletul cosmic, ce i-a dat naștere, și care este, cum am văzut, activitate pură, materia este și ea în veșnică frământare. Cu toate că, sub forma ei cea mai răspândită, — care a trebuit să fie, de sigur, cea inițială, — adică sub forma ei anorganică, materia ne pare inertă, pasivă, lipsită de atributele vieții, dacă nu chiar moartă, ea posedă totuși, în chip neîndoios, o activitate, care, când nu se manifestează înafară, se concentrează înlăuntru. Forma elementară, fiindcă e cea mai simplă, a acestei activități, este mișcarea. Fie în marile ei mase, fie în minusculele ei părticele constitutive, materia este veșnic în mișcare, — chiar și atunci când mișcarea ei nu este vizibilă. Pentru experiența vulgară, de pildă, suprafața pământului pare cufundată într'o imobilitate absolută. Pe această imobilitate și pare a se întemeia stabilitatea edificiilor pe care le clădesc, pentru nevoile lor, oamenii. In realitate însă, ceea ce asigură această, atât de prețioasă, stabilitate, nu este pasivitatea, ci activitatea masei pământului. Este, anume, acea activitate a ei care se manifestează sub forma gravitației. In fie ce clipă, în adevăr, masa pământului « atrage », în mod permanent, tot ce se află pe suprafața ei,

tot ce, întâmplător, se găsește în suspensie în atmosferă, și, în sfârșit, atmosfera însăși, — această imensă pătură de materie gazoasă, care, altfel, s'ar împrăștia, târîtă de curenții produși de învârtirea planetei noastre în jurul soarelui, în spațiile cosmice. Ce este însă « atracțiunea », căreia fizica și astronomia îi dau numele de gravitație? Nu este altceva decât o mișcare. Este, anume, mișcarea « dinafară înlăuntru » a materiei cosmice. Iar această mișcare nu e singura formă a activității materiei. Dacă ar fi așa, ea ar fi condamnată să rămână veșnic întrunită, în totalitatea ei, într'o masă unică. Experiența însă ne arată că ea e divizată într'o sumă de corpuri, deosebite unele de altele, ocupând adică locuri diferite în spațiu, — cum sunt, în mare, corpurile cerești, și în mic, lucrurile de pe suprafața pământului. O asemenea structură, însă, a lumii, n'ar fi cu putință, dacă « atracțiunii », ca mișcare « dinafară înlăuntru », nu i-ar corespunde, și nu i s'ar opune, « repulsiunea », ca mișcare « dinlăuntru înafară », a materiei cosmice. Prin opoziția lor, aceste două forme de mișcare produc ceea ce Schelling numește « polaritatea » naturii. In jurul lor se grupează, fiindcă sub influența lor iau naștere, toate fenomenele din Univers. De aceea, nici nu este posibilă, după Schelling, o explicare filosofică a lumii, decât numai cu ajutorul opoziției celor două forțe fundamentale ale naturii și a « polarității » pe care o creează ele. Cum zice el însuși: « Este prim principiu al unei doctrine filosofice a naturii, că trebue să pornim, în întreaga natură, dela polaritate și dualism » (Es ist erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen). Ceea ce însemnează, că orice formă de existență cosmică, din cele ce alcătuiesc, pentru experiența noastră, Universul, trebue înțeleasă ca fiind produsul antagonismului a două forțe opuse. Să examinăm mai de aproape acest proces, în care antagonismul, ca negație a forțelor în conflict, nu poate duce la rezultate pozitive, decât numai prin concilierea acelor forțe într'o formă oarecare de echilibru.

Planul schematic al procesului de care e vorba s'a format în mintea lui Schelling sub influența modului cum concepuse Fichte activitatea Eului primordial, care n'ar fi

putut deveni « productivă », dacă n'ar fi întâmpinat, în calea ei, rezistența Non-Eului. Fiind, prin natura ei, o tendință liberă, și prin urmare nelimitată, de expansiune, activitatea Eului primordial s'ar fi desfășurat la infinit, în timp, fără a se opri nicăieri, în spațiu. In asemenea condiții, însă, n'ar fi putut apărea, niciodată, în niciun punct al Universului, niciuna din formele de existență ce-l alcătuiesc. De unde, necesitatea unei rezistențe, care să silească Eul primordial a se opri, în anumite momente ale timpului și în anumite puncte ale spațiului, în expansiunea lui neînfrânată, pentru ca activitatea lui să producă ceva, în loc de a se pierde, fără urmă, în golul fără margini, al eternității și al infinității. Iar rezistența a apărut cu Non-Eul, pe care și l-a opus, în acest scop, Eul însuși. Așa încât, activitatea creatoare a Eului primordial a luat forma unui antagonism, și prin urmare a unei lupte, între două tendințe opuse, a căror echilibrare, când izbutea a se realiza, da naștere fenomenelor, tot atât de variate cât erau proporțiile echilibrului din care izvorau, ale Universului.

Acestei concepții a lui Fichte s'a străduit Schelling să-i dea, sub influența culturii științifice pe care și-o făcuse, un aspect, care să se poată concilia cu ideile curente în știința de pe vremea sa, cu privire la evoluția Universului. El susținea că principiul acestei evoluții a trebuit să fie « dualitatea » care a trebuit să turbure, cu necesitate, « identitatea » Sufletului absolut al lumii, în momentul când a început opera creatoare. Iar acea « dualitate » a luat forma inițială a două tendințe opuse. Cea dintâi a trebuit să fie cea pe care o găsim implicată în noțiunea însăși a evoluției. Cum o arată numele pe care îl poartă, evoluția nu poate fi altceva decât un proces de desfășurare. Un asemenea proces, însă, presupune o nevoie corespunzătoare, care nu poate fi altceva decât o tendință de expansiune, o pornire de a explica ceea ce se găsește implicat, în ceea ce intră în evoluție. O asemenea pornire însă trebue să urmeze regula forțelor în desfășurare, pe care o stabilește fizica. Când nu sunt împiedecate de nimic, forțele în desfășurare capătă iuțeli, care cresc cu timpul, tinzând a deveni infinite. Asemenea forțe, însă, nu pot produce efecte,

mecanice sau de altfel, care să fie apreciabile, decât numai dacă iuțeala lor, ori cât ar crește, rămâne finită. Ceea ce nu e cu putință decât numai dacă intervin forțe capabile să le modereze iuțeala, forțe adică « de întârziere ». Schematic, trebue să zicem, așa dar, că « dualitatea » care a turburat « unitatea » primordială a sufletului lumii, a fost apariția, alături de forța lui de expansiune, a unei forțe de limitare, menite să-i dea o valoare « productivă ».

La lumina acestor considerații generale, de ordine metafizică, trebue să urmărim desfășurarea celor două forțe, pe care oamenii de știință le atribuesc materiei. Am văzut mai sus că acea « sămânță universală », pe care a produs-o mai întâi Absolutul, ca principiu prim al lumii, adică materia, era animată de două mișcări, inerente ei: una îndreptată din lăuntru înafară, alta îndreptată dinafară înlăuntru. Cea dintâi, deși nu era decât o mișcare de expansiune, a luat, în experiență, aparența unei sforțări de a exterioriza ceva din masa materială pe care o anima, proiectându-l sau aruncându-l înafară, a luat adică aparența unei forțe de repulsiune. Cea de-a doua, în schimb, și-a păstrat în chip firesc, aspectul pe care îl avea, al unei forțe de atracțiune.

Din jocul acestor două forțe antagoniste, și din echilibrul relativ la care izbuteau să ajungă vremelnic, au luat naștere, mai întâi, cele trei stări fizice, sub care ni se înfățișează, în experiență, materia, — cea solidă, cea lichidă, cea gazoasă, — cu diferitele lor grade. In adevăr, echilibrarea forțelor de care e vorba dă naștere « cohesiunii », care variază, ca intensitate, în masele materiale respective, după raportul ce ajunge a se stabili, provizoriu, între atracțiunea și repulsiunea părților lor componente. Când predomină, în chip mai pronunțat, atracțiunea, avem starea solidă; când predomnirea ei scade, avem starea lichidă, când ea nu mai predomină, fără ca, totuși, să predomine repulsiunea, avem starea gazoasă. Așa au luat naștere, mai întâi, deosebirile cantitative de densitate, în sânul materiei omogene primitive, care au constituit principiul « corporalității » (das Prinzip der Leiblichkeit). Așa au apărut adică « corpurile » pe care le numim solide, lichide și gazoase. Iar ceea ce le-a « fixat », vremelnic, în punctele din spațiu și

în momentele de timp, când au apărut, a fost « greutatea » (die Schwere), care n'a fost altceva decât împreunarea trecătoare a celor două forțe antagoniste într'o « sinteză » provizorie. Ceea ce însemna că, pentru Schelling, gravitatea nu se confunda, propriu vorbind, cu puterea de atracțiune a corpurilor materiale; ea rezulta din colaborarea acestei puteri cu cea care i se opunea, cu puterea adică de repulsiune.

După principiul « corporalității » a luat naștere, apoi, din același joc al celor două forțe antagoniste ale materiei, principiul « spiritualității ». Atunci când, în jocul de care e vorba, a putut ajunge să predomine, în chip hotărît, repulsiunea, — care, cum am văzut, nu era decât aparența forței primordiale de expansiune, — a țâșnit pe neașteptate, din noaptea adâncă a materiei robite, de propria ei greutate, locului unde se afla, raza de lumină ce sbura liberă, în ușurința ei imaterială, prin spațiile cosmice, cu ceva din iuțeala infinită, pe care ar fi putut-o lua desfășurarea forței ce-i constituia izvorul, dacă n'ar fi fost împiedecată, până atunci, de nimic. Și fiindcă forța de expansiune constituia, cum am văzut, esența Sufletului lumii, ca activitate pură și creatoare, putem zice că, cu ceea dintâi manifestare mai liberă a ei, care a fost lumina, a apărut în Univers principiul « spiritualității ». Cu această apariție, materia a deschis pentru prima oară ochii, îndreptându-i asupra ei înseși, — fără a putea încă ajunge a se vedea și a se cunoaște pe ea însăși. Până la acest țel, mai era încă o cale lungă de străbătut. Atingerea lui reclama, ca o condiție prealabilă, apariția materiei vii, adică a materiei însuflețite, și a organismelor — vegetale, animale și omenești — pe care avea să le constitue.

Cum s'a realizat acest nou pas înainte, al devenirii cosmice? Printr'o nouă sinteză, prin « unitatea mai înaltă » a greutății și a luminii. Acestei unități, Schelling îi da numele de « legătură » (Band) sau « cópulă » (Kopula), și o considera ca fiind principiul « corporalității însuflețite » (der beseelten Leiblichkeit) sau al lumii organice în general (des Organischen überhaupt). Iar la acest rezultat a dus procesul, lung și complicat, al intensificării succesive a forțelor inițiale ale materiei, a ridicării lor pe « trepte » din ce în ce mai înalte, — cărora

Schelling le da numele de «potențe». Sub acțiunea luminii, — prin care el nu înțelegea ceea ce percepeau oamenii cu simțurile, ci numai ceea ce îi constituia esența metafizică, — antagonismul forțelor elementare ale materiei neînsuflețite, adică al repulsiunii și atracțiunii, a luat succesiv, trei forme diferite, alcătuind un proces «dinamic», cu o «dimensiune» mai întâi, cu două «dimensiuni» apoi, cu trei «dimensiuni» în sfârșit. Prima din acele forme a fost «magnetismul», în care forțele antagoniste au urmat o direcție «liniară». Cei doi «poli» magnetici, ce reprezentau acele forțe, se situau pe una și aceeași linie, absolut dreaptă, — linia Nord-Sud, pe care o lua și o păstra, în orice punct al pământului și în orice situație s'ar fi aflat, acul magnetic al busolei. Magnetismul constituia astfel «prima dimensiune» a procesului dinamic al devenirii cosmice. A doua dimensiune o constitue «electricitatea», în care conflictul forțelor antagoniste, — al repulsiunii și atracțiunii, — nu se mai desfășura pe o linie, ci pe o suprafață, — pe întreaga suprafață a corpurilor încărcate cu această a doua formă de energie cosmică. A treia dimensiune, în sfârșit, a procesului dinamic al devenirii universale, îl alcătuia chimismul, în care conflictul forțelor antagoniste se desfășura în întregul volum al corpurilor respective, — nu adică pe o singură linie, nici numai pe două, ci pe toate cele trei linii, ce constituiau, din punctul de vedere al geometriei, ceea ce numea această știință «volum». Iar că, în toate cele trei forme ale procesului dinamic în chestie, era în joc acțiunea luminii, o dovedea faptul că ea devenea adesea, într'însele, vizibilă. Așa era, bunăoară, atunci când se «combinau» electricitățile «de nume contrar», producând o «scântee», sau atunci când unele combinări chimice, ca de pildă aceea a oxigenului cu carbonul, sau ca atâtea altele, produceau fenomenul «combustiunii», cu manifestările lui cunoscute.

Chimismul, însă, ca a treia formă a procesului dinamic al devenirii cosmice, n'a fost decât treapta prealabilă a vieții organice (die Vorstufe des organischen Lebens). Ținta oricărui proces chimic era, în adevăr, stabilirea unui echilibru al forțelor antagoniste. Dar acest echilibru nu era totdeauna —

dimpotrivă, nu putea fi, de cele mai multe ori, niciodată, — durabil. El era, de cele mai multe ori, necontenit turburat. Iar această necontenită turburare, cu necesitatea subsecventă a unei necontenite restabiliri, a lui, a constituit vieața organică cu cele două manifestări de căpetenie ale ei, desasimilarea și asimilarea, care nu erau altceva decât descompuneri și recompuneri chimice. Numai acest dublu proces chimic, în necontenită desfășurare, a putut crea necontenita « încordare a forțelor », ce a constituit caracteristica de căpetenie a vieții. El a fost « o întocmire a naturii », menită să întrețină, fără întrerupere, încordarea necesară a forțelor, care era indispensabilă pentru o neîntreruptă activitate (eine Veranstaltung der Natur, in der die Spannung der Kräfte fortdauernd unterhalten wurde).

Organismele vii s'au desvoltat, în lumea pe care o alcătuiau, sub două forme de căpetenie, — cea vegetală și cea animală. Deși diferite, în atâtea privințe, aceste forme erau totuși complimentare, se completau adică reciproc. Așa bunăoară, plantele inspirau acid carbonic și expirau oxigen. Animalele, dimpotrivă, inspirau oxigen și expirau acid carbonic. Și unele și altele contribuiau astfel ca să întrețină, în atmosfera ce le era comună, o compoziție ce le era de folos și unora și altora. Dacă dar deosebirile lor, — care erau, în atâtea privințe, atât de mari, — făceau dintr'însele cei doi poli ai lumii organice, faptul că ele aveau funcțiuni complementare păstra, totuși, acestei lumi unitatea ei firească. Iar printre deosebirile dintre ele, cele mai însemnate nu erau cele de formă, ci cele de manifestare. Viața plantelor se reducea, întreagă, la sforțarea de a strânge din mediul înconjurător elementele materiale, de care aveau nevoie ca să crească, și, odată ajunse la desvoltarea individuală deplină, sforțarea consecutivă de a-și propaga specia, reproducându-se. La aceste două tendințe fundamentale, de a crește și de a se reproduce, ale plantelor, s'a mai adăugat la animale, — și în aceasta a constat progresul organic pe care l-a realizat apariția lor, — « iritabilitatea », care era prima treaptă a ceea ce avea să constitue, mai departe, superioritatea celei mai înalte forme a lumii animale, adică a omului. Iritabilitatea a fost tendința de a reacționa la

excitațiile primite dela lumea înconjurătoare, nu numai prin procese organice interioare, ci prin « mișcări îndreptate în afară ». Ca atare, iritabilitatea era un produs mai rafinat, al influenței exercitate asupra materiei organizate de lumină, care se putea compara cu « tensiunea electrică ce-și trăda natura luminoasă în scânteia electrică » (die Iritabilität ist eine Wirkung des Lichts, vergleichbar der elektrischen Spannung die im elektrischen Funken ihre Lichtnatur verrät). Printr'însa ajungea « să crape, în regnul animal, mugurul luminii » (die Knospe des Lichtwesens bricht in der Tierreich auf).

La deplină desvoltare însă, n'a putut ajunge acest « mugur » decât în lumea omenească. Intr'însa, numai, a putut să apară, în locul pornirii oarbe, pe care o deslănțuia iritabilitatea, și în locul instinctului inconștient, în care se organiza ea, simțirea conștientă a excitațiilor primite dinafară, — acea simțire, căreia filosofii îi dau numele de « sensație », punând-o la originea întregii cunoașteri a lumii. Capacitatea de a avea asemenea sensații a constituit facultatea, ce a primit numele de « sensibilitate ». In sfârșit, sub influența crescândă a luminii, sensibilitatea, ajungând la o conștiință din ce în ce mai clară despre ea însăși, despre mecanismul și despre produsele ei, a dat naștere inteligenței. Cum zicea Schelling însuși: « Cugetarea a fost ultima manifestare a procesului, căruia i-a format începutul lumina » (Das Denken war der letzte Ausbruch von dem, wozu das Licht den Anfang gemacht hatte).

Până la apariția cugetării a predominat în evoluția lumii complexul de forțe materiale, — mai mult materiale la început, și din ce în ce mai puțin materiale la sfârșit, — pe care le-am văzut. Așa au luat naștere primele nouă trepte ale « devenirii » cosmice, — cărora Schelling le da numele de « potențe », fiindcă, dela una la alta, puterea creatoare a Absolutului sporea, părând a se multiplica cu ea însăși, ca în « potențele » aritmetice ale numerelor. Se știe, anume, că în aritmetică un număr, înmulțindu-se cu el însuși, se ridică la potența a doua: $10 \times 10 = 10^2$. Primele nouă potențe, în grupe de câte trei, au fost: 1) Materia, greutatea, lumina; 2) Magnetismul electricitatea, chimismul; 3) Reproducerea,

iritabilitatea, sensibilitatea. Pe aceste trepte s'a ridicat puterea creatoare a Absolutului nedeterminat, dela origine, înspre ceea ce trebuia să-l determine, mai întâi, în spre individualitatea, ce îi era necesară ca să poată ajunge, ulterior, la conștiința de sine însuși. In prima parte a desfășurării sale, așa dar, ființa lui infinită s'a străduit să ia forme finite.

A urmat, apoi, a doua parte a desfășurării de care e vorba, — cea în care, după apariția cugetării, a predominat factorul spiritual sau, cum îi mai zicea S c h e l l i n g, factorul ideal, întru cât acțiunea lui consta mai mult în jocul ideilor. In acea a doua parte a evoluției cosmice, nenumăratele forme individuale, adică finite, ce luaseră naștere, s'au străduit să se întoarcă la principiul unic și infinit, din care purcedeau, spre a se cufunda iarăși în unitatea lui primordială, spre a se pierde în sânul lui infinit, pe calea cugetării. Treptele acestei întoarceri, care era o înălțare, au fost următoarele nouă « potențe »: 1) Adevăr, știință, noțiune; 2) Bunătate, religie, sentiment; 3) Frumusețe, artă, libertate. Ca să le putem pătrunde mai bine semnificarea, trebue să ne aducem aminte că cugetarea a început, propriu vorbind, cu omul. Numai într'însul a putut ajunge Absolutul la individualizarea maximă. Căci numai omul, grație cugetării, s'a putut deosebi pe sine, ca subiect cunoscător, de ceea ce nu era el însuși, adică de obiectele cunoscute. Numai într'însul, prin urmare, putea să apară conștiința comunității de natură cu Absolutul dela origine. Iar treptele pe care s'a ridicat omul până la această conștiință supremă au fost cele nouă potențe, pe care le-am văzut. Prin « noțiune », ca rezultat al stabilirii « adevărului », în « știință », a putut să întrevadă mai întâi omul, în mod discursiv, existența Absolutului. Prin « sentiment », ca rezultat al desvoltării « bunătății », în « religie », a putut ajunge omul, apoi, să admire, să venereze, să iubească Absolutul, și să-i deslușească, în mod intuitiv, esența. Prin « libertate », în sfârșit, ca rezultat al « frumuseții » ce îi desrobește spiritualitatea, în « artă », de tirania materiei, poate ajunge omul să se apropie de Absolut, și, când izbutește a deveni în adevăr liber, se confundă cu el. Nu zisese oare F i c h t e însuși că țelul final, urmărit, totdeauna și din toate puterile, de Eul individual, — mărginit,

în libertatea lui, de Non-Eu, — era să redobândească libertatea nemărginită a Eului general, dela început?

Evoluția Universului ne apare astfel, în cosmogonia idealistă a lui Schelling, ca determinată, — sau cel puțin călăuzită, — de un scop, care este realizarea finală a tendinței inițiale a Absolutului de a se cunoaște pe sine însuși. La acest scop ajunge Absolutul în produsul cel din urmă, — sau, ca să nu implicăm timpul, în produsul cel mai înalt, — al desfășurării întregii sale activități creatoare, care este omul. Am făcut această rezervă, fiindcă, deși cugetarea lui Schelling era, în această privință, ca în atâtea altele, departe de a fi clară, — treptele sau «potențele» evoluției cosmice păreau a fi, pentru el, intemporale. Era poate aici o influență a concepției lui Leibniz, după care ierarhia monadelor nu se stabilea în timp, ci, dacă se putea zice, în spațiu, — întru cât spațiul reprezenta ordinea coexistenței lor. Tot așa, treptele sau «potențele», ca forme ale existenței cosmice, păreau a constitui, pentru Schelling, o serie de planuri suprapuse, care nu se succedau în timp, ci coexistau, dacă se putea zice, în spațiu. De aci dificultatea de a concepe desfășurarea puterii creatoare a Absolutului ca o evoluție, în înțelesul științific al cuvântului. Schelling nu credea că «potențele» naturii au rezultat unele din altele, — așa cum ar fi trebuit să facă, într'o concepție evoluționistă propriu zisă. Ele au fost numai formele pe care le-a luat activitatea creatoare a Absolutului, în tendința ei de a se desfășura pe deplin, — întru cât o asemenea desfășurare nu se putea realiza dintr'o dată, ci reclama o întreagă serie de forme diferite. Acele forme, care au fost «potențele» naturii, nu s'au produs unele pe altele, în ordinea apariției lor, ci au fost produse, toate, de puterea creatoare a Absolutului, care se manifesta printr'însele.

Dar să ne întoarcem la produsul cel din urmă — sau cel mai înalt — al întregii desfășurări a activității creatoare a Absolutului, care am zis că este omul. Produsul acesta nu este, propriu vorbind, ori ce om, — nu este omul de rând, care, e drept, are conștiință de sine însuși, dar, prins în mrejele realismului naiv, consideră lumea, nu numai ca deosebită și independentă de el însuși, dar și ca străină de

natura lui. După Schelling, Absolutul nu-şi poate atinge, cu adevărat, scopul, decât numai în omul care, printr'o cultură filosofică superioară, este capabil să se ridice la înălţimea idealismului obiectiv. Numai în conştiinţa unui asemenea om poate ajunge Absolutul să se recunoască în sfârşit pe sine însuşi. Iar această recunoaştere nu devine posibilă, în principiu, şi nu se poate realiza, de fapt, decât în actul sufletesc suprem, prin care adeptul idealismului obiectiv ajunge să aibă intuiţia deplină şi definitivă, a identităţii tuturor formelor de existenţă, în principiul lor fundamental. Spre a deosebi această intuiţie unică de nenumăratele intuiţii empirice, pe care le procură oamenilor de rând activitatea simţurilor, Schelling îi dă numele de « intuiţie intelectuală ». Ba chiar, spre a-i sublinia caracterul excepţional, îi mai zice şi « intuiţie genială ». Iar natura ei, ca atare, ne-o explică în opera sa « System der transzendentalen Idealismus », din 1800. Să aruncăm o privire asupră-i.

## VI

Noi nu urmărim, în întreaga noastră activitate intelectuală, decât un singur scop: să ştim ce este lumea. Condiţia *sine qua non*, însă, a oricărei ştiinţe, este, fără nicio îndoială, adevărul. Ceea ce nu e adevărat, e o iluzie, e o prejudecată, e o superstiţie, dar nu e o « ştiinţă » propriu zisă, despre ceva, ce există în realitate. Iar condiţia *sine qua non* a adevărului este, fără nicio îndoială, acordul ideilor noastre cu lucrurile la care se referă. Ne găsim astfel puşi în faţa întrebării: cum ajungem noi să stabilim un asemenea acord?

Dificultatea de care ne lovim, dela început, când voim să răspundem la această întrebare, stă în faptul că noi avem două feluri de idei. Unele ne sunt impuse cu necesitate, în experienţă, de lucrurile exterioare, pe care le considerăm ca deosebite şi independente de noi, altele, pe care le concepem noi înşine, în deplină libertate, şi pe care le impunem, în activitatea noastră proprie, lucrurilor exterioare, modificându-le aşa cum voim. In primul caz, acordul ideilor noastre cu lucrurile, la care se referă, pare produs de acţiunea lumii asupra

noastră; în al doilea, de acțiunea noastră asupra lumii. Iar aceste două ipoteze par a se contrazice. Dacă lumea e deosebită și independentă de noi înșine, atunci, între ea și noi există o opoziție, care nu ne permite să înțelegem, nici cum poate lucra ea asupra noastră, nici cum putem lucra noi asupra ei. Ca să admitem că ea poate să lucreze asupră-ne, trebue să presupunem că noi îi aparținem, că facem parte, cu întreaga noastră ființă, dintr'însa, așa cum susținea, bunăoară, realismul empirist. In această ipoteză însă, noi, ne mai iind independenți de lume, nu mai putem lucra, la rândul nostru, asupră-i, din propria noastră inițiativă. Voința noastră, pe care o considerăm ca liberă și prin care ne închipuim că producem într'însa schimbările ce ne plac nouă, devine o simplă iluzie. Noi ne găsim prinși, pur și simplu, într'un mecanism, ce lucrează după legile lui, fără știrea și fără voia noastră, iar activitatea noastră proprie nu e decât o infimă părticică a lui. In schimb, ca să admitem că noi putem lucra asupra lumii, așa cum credem cu toții, în mod curent, trebue să presupunem că ea nu este independentă de noi. Această credință o ducea la ultima ei expresie idealismul subiectiv al lui Fichte, susținând că lumea este o creație a noastră. In această ipoteză însă, nu mai putem vedea, de unde vine necesitatea obiectivă, cu care atâtea din ideile noastre, — cele mai multe poate, — ni se impun, în experiență, sub acțiunea pe care, fără știrea și fără voia noastră, o exercită asupră-ne lucrurile dinafară de noi.

Această dificultate, care ne silește să punem la îndoială realitatea, fie a unuia, fie a altuia, din termenii ce par a se exclude, — fie adică a voinței noastre libere, fie a cunoștinței noastre obiective, — nu poate fi înlăturată decât pe o singură cale. Trebue să ajungem, anume, a considera ca posibile, deopotrivă și fără contradicție, atât conformarea ideilor noastre cu lucrurile, cât și conformarea lucrurilor cu ideile noastre. Ca să putem ajunge însă la o asemenea credință, trebue să presupunem că există, între lumea subiectivă a ideilor noastre și lumea obiectivă a lucrurilor dinafară de noi, o armonie prestabilită. Iar o asemenea ipoteză nu e posibilă decât numai dacă admitem că activitatea creatoare, prin care a luat naștere

și continuă a exista lumea obiectivă, a fost dela început și continuă a rămânea identică cu cea care se manifestează în voința noastră subiectivă. Ceea ce însemnează, că nu putem ajunge să găsim soluția problemei pe care ne-am pus-o, decât dacă pornim dela concepția că Absolutul creator a tot ce există nu este, cum am început a ne încredința, decât identitatea Subiectului cunoscător cu Obiectul de cunoscut, — opoziția acestor doi poli ai realității cosmice dispărând, în « indiferența contrariilor » din sânul lui. Căci numai presupunând că acest principiu creator, a cărui activitate este unică, lucrează totuși în două moduri diferite, — fără conștiință în lumea obiectivă și cu conștiință în lumea subiectivă, — și că aceste două forme de manifestare ale lui își găsesc acordul firesc în izvorul lor comun, putem ajunge să înlăturăm contradicția de care ne-am lovit.

Ca să ne putem dar ridica până la o intuiție adecvată a Absolutului, ca principiu creator a tot ce există, ar trebui să putem realiza, în mintea noastră, intuiția unei activități care să fie în același timp, inconștientă și conștientă. Cum am putea-o realiza însă? Unde am putea găsi, cel puțin, un model care să ne indice, măcar aproximativ, drumul pe care ar trebui să-l luăm?

Intuiția pe care o căutăm, zice Schelling, ar putea fi cea pe care Fichte, spre a o deosebi de intuiția sensibilă, o numea, în Introducerea la Doctrina științei, « intuiție intelectuală », — dacă i-am preciza înțelesul și i-am restrânge aplicarea. « Intelectuală » susținea Fichte că era intuiția, care apărea, în conștiința celui ce o avea, ca fiind producătoare a obiectului ei, și în care, în același timp, agentul producător și obiectul produs apăreau ca confundându-se într'una și aceeași unitate. O asemenea intuiție nu putea fi, după el, decât aceea a Eului. Acea intuiție nu era decât « știința » Eului despre sine însuși. Iar acea « știință » era producătoare și se confunda în același timp cu obiectul pe care îl producea. Am văzut, în adevăr, că Eul, luând cunoștință de sine însuși, se producea pe sine însuși. El era adică, în același timp, agentul producător și obiectul produs, — sau, cu alte cuvinte, Subiectul cunoscător și Obiectul cunoscut. Conștiința Eului despre sine

însuși era astfel, după F i c h t e, o intuiție intelectuală, care se deosebea de cea sensibilă, întru cât în aceasta Subiectul cunoscător rămânea, cu necesitate, deosebit de Obiectul cunoscut. O asemenea intuiție intelectuală, în sfârșit, putea să aibă, după părerea lui, orice om, dacă își da osteneala s'o realizeze, meditând, fiindcă, în definitiv, orice om era un Eu.

Nu de aceeași părere era S c h e l l i n g. Intuiția intelectuală era, pentru el, mai complicată, — din care cauză n'o putea avea orișicine. El o considera, în adevăr, ca compusă din trei elemente diferite. Cel ce voiește s'o aibă trebue să fie « cuprins » (begriffen), mai întâi, « în » activitatea originară prin care Eul, înainte de a fi eu, a produs natura, și ale cărei momente alcătuiesc propria sa istorie (man soll erstens in einem freien Produziren der ursprünglichen Handlungen, durch welche das Ich, bevor es Ich ist, die Natur hervorbringt, und deren Reihe zugleich seine eigene Geschichte ausmacht... begriffen sein). Mai trebue, al doilea, să mediteze asupra acelei activități producătoare, să îndeplinească adică în același timp acțiunea de a reflecta asupră-i (man soll zweitens, zugleich in der Reflexion auf jenes Produziren begriffen sein). Mai trebue în sfârșit, în al treilea rând, să facă abstracție atât de Eul intuitor cât și de Eul intuit, pentru ca să rămână ca obiect final al intuiției intelectuale numai ceea ce, fără a fi nici Eu, nici Non-Eu, produce, atât natura inconștientă, cât și ființele conștiente, — adică Absolutul, indiferent față de opoziția dintre Eu și Non-Eu. Al treilea element constitutiv al intuiției intelectuale este dar abstracțiunea prin care, numai, poate fi atins obiectul ei neutru (die Abstraktion von dem zugleich anschauenden und angeschauten Ich selbst, so dass als Gegenstand der intelektuellen Anschauung nur das bewusstlose absolute Subjekt-Objekt, welche die Natur und die bewussten Wesen hervorbringt, übrig bleibet).

Modelul unei asemenea stări sufletești, atât de complicate, ni-l oferă, — deși cu o orientare diferită, — intuiția estetică. De unde, analogia dintre filosofie și artă. Cum zice S c h e l l i n g însuși: « Filosofia se întemeiază, tot atât de bine ca arta, pe capacitatea producătoare, iar deosebirea intre ele stă numai în direcția diferită în care se îndreptează puterea

producătoare. Pe când ea se îndreptează în artă, înafară, pentru ca să reflecteze inconștientul prin produsele sale, în filosofie dimpotrivă, ea se îndreptează, nemijlocit, înlăuntru, spre a-l reflecta în intuiția intelectuală. Simțul propriu zis, cu care poate fi prinsă filosofia de acest fel, este așa dar cel estetic, și tocmai de aceea filosofia artei este adevăratul *Organon* al filosofiei. Din realitatea comună nu sunt decât două căi de ieșire: poezia, care ne transportă într'o lume ideală, și filosofia care face să dispară cu totul, din fața noastră, lumea reală. Nu se vede, prin urmare, de ce simțul pentru filosofie ar trebui să fie mai răspândit decât simțul pentru poezie » (Die Philosophie beruht... eben so gut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen, und der Unterschied beider bloss auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anstatt dass die Production in der Kunst nach aussen sich richtet, um das Unbewusste durch Produkte zu reflektieren, richtet sich die philosophische Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellektueller Anschauung zu reflektieren. Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie augefasst werden muss, ist also der ästhetische, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie. Aus der gemeinen Wirklichkeit giebt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden lässt).

Dat fiind rolul, pe care îl atribue S c h e l l i n g artei, trebue să vedem mai de aproape, cum poate ajunge filosofia, cu ajutorul ei, la intuiția intelectuală a Absolutului. Ceea ce impresionează pe ori cine, când observă cu destulă atenție natura, este incontestabila potrivire și uimitoare armonie, ce domnesc, nu numai între părțile ei, în general, dar și, în lăuntrul fiecăreia din acele părți, între elementele ce o alcătuesc. Natura ni se înfățișează, astfel, ca și cum ar fi fost întocmită după un plan preconceput, în vederea unui scop determinat. Ceea ce ne îndeamnă, în chip firesc, să credem că ordinea ei a fost stabilită de o putere, care a fost călăuzită, în activitatea ei creatoare, de anumite intenții. Experiența ne arată însă că în natură totul se petrece în mod mecanic,

inconștient, — ceea ce nu ne permite să atribuim cauzelor, care lucrează într'însa, intenții conștiente. Și am văzut de asemenea, în operele precedente ale lui Schelling, că activitatea Absolutului, când a produs Natura, nu s'a putut desfășura decât în mod inconștient. Trebue prin urmare să presupunem că finalitatea naturii, care este o realitate incontestabilă, a luat naștere și se menține într'o deplină inconștiență. Cum să înțelegem însă o asemenea presupunere? Și cum să ne explicăm acordul dintre mijloacele, de care s'a servit natura, cu scopurile pe care nu le-a urmărit, deși le-a realizat? Dacă ne-am putea explica acest acord, am putea ajunge să înțelegem și armonia prestabilită, care am zis mai sus că trebue să existe între lumea subiectivă a ideilor noastre și lumea obiectivă a lucrurilor dinafară de noi. Căci nu trebue sa uităm că problema, dela care am pornit, și care este, din punctul de vedere al adevărului, problema de căpetenie a filosofiei, a fost: pe ce cale poate ajunge omul să aibă intuiția, și, printr'însa, certitudinea, armoniei dintre « subiectiv » și « obiectiv »?

Aici, zice Schelling, ne poate veni în ajutor arta. In artă, în adevăr, găsim contopite, într'o unitate indisolubilă, inconștiența producției cu conștiința produselor, și identitatea conștiinței produselor cu inconștiența producției. Artistul adevărat, artistul genial, este împins, oare cum, fără voia lui, să producă operele de artă pe care le produce. El lucrează ca un « predestinat », care, deși se crede liber, nu face ce vrea el, ci ceea ce îi impune forța, superioară lui, care îl pune în mișcare, și care este, în concepția respectivă, destinul. Tot așa, artistul genial nu poate produce opere geniale, decât numai dacă este « inspirat ». Cei vechi exprimau acest adevăr zicând că fiecare artist, după arta pe care o practica, era inspirat de o « muză », care era o zeiță specială, menită să joace acest rol, în domeniul lui de creație. Noi trebue să credem că ceea ce inspiră pe omul de geniu, în artă, este Absolutul, din care purcede totul, și care, printr'însul, vrea să ajungă a se reflecta, cu toată infinitatea lui, în oglinda finită a minții omenești individuale. Numai de aceea opera de artă, pe care o produce omul de geniu, este, cum zicem noi, frumoasă. Căci frumusețea nu este altceva decât « reprezentarea

infinitului în finit» (die Darstcllung des Unendlichen im Endlichen). Numai așa se explică mărturisirile atâtor artiști geniali că nu știu cum concep, când sunt inspirați, operele pe care le produc, și că n'ajung a avea conștiință de semnificarea lor deplină decât când le văd realizate.

De unde se vede că intuiția estetică, în artă, are același obiect ca intuiția intelectuală, în filosofie, — obiect care este Absolutul. Singura deosebire dintre ele este că, pe când, în filosofie, intuiția intelectuală rămâne interioară, și prin urmare subiectivă, intuiția estetică, în artă, se manifestează înafară, și devine astfel obiectivă. Cum zice Schelling însuși: «Intuiția estetică nu este decât intuiția intelectuală devenită obiectivă» (Die ästhetische Anschauung ist die objectiv gewordene intellectuelle). Iar mai departe adaugă: «Dacă intuiția estetică nu este decât cea intelectuală devenită obiectivă, atunci se înțelege dela sine că arta este singurul organ adevărat și etern, precum și document, al filosofiei, care manifestează totdeauna, și mereu din nou, ceea ce filosofia nu poate reprezenta înafară, adică inconștientul în acțiune și producere, și identitatea lui cu conștientul» (Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene intellektuelle ist, so versteht sich von selbst, dass die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs Neue beurkundet, was die Philosophie äusserlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewusstlose im Handeln und Produziren, und seine Identität mit dem Bewussten).

Schelling încheie, în sfârșit, această parte din opera sa «System des transcendentalen Idealismus» cu o comparație, ce deschide perspective neașteptate filosofiei. «Se poate înțelege, din cele ce am stabilit până acum, că, și de ce, filosofia, ca filosofie, nu poate deveni niciodată universal valabilă. Singura, căreia îi este dată obiectivitatea absolută, este arta. Luați artei, am putea zice, obiectivitatea, și, încetând de a mai fi ceea ce este, devine filosofie; dați filosofiei obiectivitatea, și, încetând de a mai fi ceea ce este, devine artă» (Es lässt sich eben daraus einsehen, dass und warum die Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann. Das

Eine, welchem die absolute Objektivität gegeben ist, ist die Kunst. Nehmt, kann man sagen, der Kunst die Objektivität, so hört sie auf zu sein, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objektivität, so hört sie auf Philosophie zu sein, und wird Kunst). Trebue dar să ne aşteptăm ca, într'un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, «filosofia, după cum s'a născut, în copilăria ştiinţei, din poezie, şi a fost hrănită de ea, — precum şi, împreună cu ea, toate acele ştiinţe pe care ea le conduce la perfecţiune, — se vor întoarce, după desăvârşirea lor, ca tot atâtea curente izolate, la Oceanul general al poeziei, din care au ieşit» (dass die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft, von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegen geführt werden, nach ihrer Vollendung, als eben so viel einzelne Ströme, in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfliessen, von welchem sie ausgegangen waren).

CAP. VI.

# EVOLUȚIA IDEALISMULUI OBIECTIV

Direcția în care s'a îndreptat cugetarea lui Schelling, după plecarea lui dela Jena, a stat de asemenea în legătură cu desfășurarea vieții sale și cu influența pe care au avut-o asupră-i unele din momentele ei mai importante. Ceea ce a caracterizat, în general, acea influență a fost o scădere treptată a optimismului entuziast, pe care i-l inspirase, în tinerețe, credința că, în virtutea identității celor două forme de manifestare ale activității creatoare a Absolutului, toate părțile lumii se acordau perfect unele cu altele, așa încât o armonie deplină, care lua forma frumuseții, domnea, pretutindeni, într'însa. Unele întâmplări penibile, însă, ce i-au turburat viața, precum și unele obiecții ale celor ce i-au criticat concepțiile filosofice, l-au silit să ia în mai serioasă considerație existența, în lume, a lipsei de acord, a lipsei de armonie, a urîțeniei, fizice și morale, — sau, cu alte cuvinte, a răului, — și să-i caute o explicare. Pe această cale nouă, cugetarea lui s'a îndreptat, din ce în ce mai mult, în spre problemele religioase, spre a ajunge, în cele din urmă, la misticism și teosofie.

Obligat, cum am văzut, să părăsească Jena, în vara anului 1803, Schelling a putut să obțină, în toamna chiar a aceluiași an, o catedră de filosofie la universitatea din Würzburg, care aparținea, la acea dată, Bavariei. Dar n'a mai găsit acolo atmosfera vie, caldă, entuziastă și atât de stimulantă, fiindcă era, — grație intensei vieți afective și neobositei activități intelectuale a școalei romantice, — atât de bogată în sugestii de tot felul, din micul orășel universitar unde nu mai putuse rămânea. A găsit, în schimb, atmosfera încordată, plină de primejdii ascunse, pe care o crease hotărîrea guvernului

bavarez de a desvolta și moderniza învățământul universității, unde fusese chemat, tocmai în acest scop, să funcționeze. Orașul Würzburg fusese, până la pacea dela Luneville, capitala unui mic stat eclesiastic, al cărui suveran era episcopul local, cu titlul de « principe-episcop » (Fürstbischof). Sub apăsarea regimului catolic, pe care trebuia să-l servească, universitatea de acolo vegetase, în trecut, fără să poată da ceea ce ar fi trebuit să dea, pentru progresul vieții intelectuale a poporului german. Sub influența ministrului liberal Montgelas, guvernul bavarez, sub ocârmuirea politică a căruia trecuse, ca posesiune lumească, vechiul stat bisericesc, căuta, la acea epocă, să dea universității de care e vorba o nouă viață, trimițându-i o sumă de profesori noi, cu vederi mai largi și mai înaintate. Ceea ce, firește, nu convenea autorităților eclesiastice. De unde, încordarea pe care am menționat-o, și care s'a manifestat, între altele, prin faptul că episcopul din Würzburg a interzis, aproape dela început, studenților din seminarul său teologic să urmeze cursurile dela universitate ale câtorva din noii profesori. Iar printre cursurile puse la index se găsea și acela al lui Schelling. Situația lui era deosebit de grea, fiindcă nu era văzut rău numai de credincioșii episcopului din Würzburg, ci și de partizanii guvernului din München. Celor dintâi le părea prea înaintat, iar celor din urmă cam retrograd. Aceia, în deosebi, dintre guvernamentali, cari urmau mișcarea « luminării », așa numita « Aufklärung », cu raționalismul ei excesiv, nu se împăcau cu metafizica lui nebuloasă. Doi din fruntașii locali ai acestei mișcări, profesorii Salat și Weiller, au și protestat dela început, în ziarul « Oberdeutsche Litteraturzeitung », în contra numirii lui la universitate. A urmat apoi o broșură polemică, cu un caracter destul de violent, pe care a publicat-o un alt profesor, Franz Berg, și care îi discuta, nu numai ideile pe care le avea, ca filosof, dar și viața pe care o ducea, ca om. Guvernul din München n'a rămas indiferent la aceste atacuri, și, fiindcă nu putea reveni, la un interval de timp atât de scurt, asupra numirii lui Schelling, a început a se gândi să-i opună alți profesori, care să-i împiedece învățământul de a dobândi o prea mare influență asupra

studenților universitari. In acest scop, a și început să trateze cu doi filosofi de pe acea vreme, cari lucrau mai mult în direcția empiristă, Fries și Bouterwek, și pe care voia să-i trimită la universitatea din Würzburg. Pe de altă parte, spre a mărgini libertatea învățământului filosofic, pe care adversarii lui Schelling îl socoteau amenințat de el, guvernul bavarez a impus, ca îndreptar de urmat la cursuri, un manual de filosofie, redactat de Weiller însuși, cel mai aprig dintre acei adversari. Ideile cuprinse într'însul nu puteau fi modificate, nici, cu atât mai puțin, depășite. Profesorii trebuiau să le comenteze numai și să le desvolte.

Schelling s'a simțit astfel, nu numai jignit, în demnitatea sa, ca om, dar și, ceea ce îi părea că era cu mult mai grav, împiedecat în libera desfășurare a cugetării sale, ca filosof, și a activității sale didactice, ca profesor. Structura sufletească pe care i-am văzut-o, ideea, atât de înaltă, pe care o avea despre valoarea sa personală și pe care o întăriseră succesele dela Jena, nu-i permiteau să accepte, fără să protesteze, o asemenea situație. Și fiindcă guvernul din München îi recomandase, când îl numise, să evite polemicile, care puteau să turbure armonia corpului didactic al universității și să frământe opinia publică, Schelling s'a crezut dator să-l prevină că, întru cât fusese atacat, se vedea silit să se apere, și că avea s'o facă fără nicio cruțare, pentru nimeni, desvăluind motivele adevărate ale dușmăniei ce i se arăta. Răspunsul guvernului a fost un avertisment aspru (ein scharfer Verweis), prin care îi respingea « aroganța », impunându-i să se conformeze, fără nicio abatere, instrucțiunilor pe care le primise. Schelling s'a supus, dar revolta sufletească i s'a potolit foarte anevoie și i-a lăsat o amărăciune fără margini. Iar îndoieli grave au început a-l asalta. Unde era acordul dintre « subiectiv » și « obiectiv », unde era armonia dintre « lumea ideală » și « lumea reală », în care crezuse până atunci, cu tărie? Nu fusese oare prada unor simple iluzii?...

In această situație, nu era decât firesc ca Schelling să dorească a părăsi universitatea din Würzburg. Dar, pentru motive practice, nu voia să demisioneze. Din fericire, i-au venit în ajutor evenimentele politice. Pacea dela Pressburg a

scos din nou vechiul stat eclesiastic de sub stăpânirea lumească a Bavariei, dându-i ca suveran propriu al lui, pe prințul elector Ferdinand de Toscana. S c h e l l i n g, care fusese numit profesor la universitatea din Würzburg de regimul bavarez, a prezentat noului regim demisiunea sa. Dar a declarat în același timp guvernului din München că rămânea la dispoziția lui și-l ruga să-l utilizeze în altă parte. Pentru acest act de fidelitate, pe care nu-l făcuseră mulți, filosoful a fost bine răsplătit. A fost numit secretar general al nou întemeiatei Academii de arte frumoase din München și i s'a conferit ordinul « Meritul civil », care îi aducea « noblețea ereditară » (den erblichen Adel) și particula « von ». A fost ales, totdeodată, membru al Academiei de științe din Bavaria. A putut astfel ajunge a se împăca cu lumea și cu sine însuși, — dar, din nefericire, nu pentru mult timp. Se instalase, la München, în 1806, și, după trei ani de abia, simțindu-se bolnav, s'a dus să se întremeze, în casa părintească, la Maulbronn, unde tatăl său ajunsese « prelat ». Acolo însă, i s'a îmbolnăvit, pe neașteptate, soția, și după trei zile numai de suferință, a murit, în vara 1809. Lovitura pe care o primise astfel, a fost, pentru el, sdrobitoare. Pierduse pe neprețuita lui inspiratoare, pe vechea Caroline Schlegel dela Iena, îndemnurilor și încurajărilor căreia îi datora, după propria lui părere, tot ce produsese, până atunci, în filosofie. Nu-i mai rămânea decât, cum zicea el însuși, « durerea veșnică, de care nu-l mai putea libera decât moartea »... Căci, de o nouă activitate, pentru care nu mai putea avea vechiul sprijin, — intelectual și, mai ales, afectiv, — i se părea că nu mai putea fi vorba. Cu și mai multă putere l-au năpădit astfel, din nou, îndoielile dela Würzburg. Unde era acordul dintre nevoile subiective ale omului și împrejurările obiective ale vieții lui? Unde era armonia dintre lumea ideală și lumea reală? Nu cumva se înșelase în convingerile pe care și le formase, în cercetările sale filosofice de până atunci?

La aceste îndoieli, pe care i le impunea desfășurarea vieții sale proprii, s'au adăugat, de timpuriu, nedumeririle pe care i le pricinuiau unele din obiecțiile numeroșilor săi critici, și care îl sileau să-și îndrepteze meditațiile în aceeași direcție,

adică în spre problema răului din lume. In fruntea criticilor la care ne-am referit, trebue să punem, din acest punct de vedere, pe Eschenmayer și Baader. Ca să putem înțelege dar noua orientare, în spre misticism și teosofie, a cugetării lui Schelling, trebue să vedem mai întâi ce idei aveau acești critici ai săi, și prin care anume dintr'însele l-au influențat.

## I

Cel dintâi, Karl Adolf Eschenmayer, se născuse în 1786 la Neuenburg în Württemberg, făcuse, la Stutgart, studii aprofundate asupra științelor naturii, cu Kielmeyer, un naturalist celebru pe acea vreme, practicase câtva timp medicina la Kirchheim, și ajunsese, din 1811 înainte, profesor la universitatea din Tübingen, de «filosofie și medicină» mai întâi, de «filosofie practică» apoi. El fusese puternic influențat, ca atâția alți naturaliști din timpul său, pe care îi vom aminti mai departe, de opera lui Schelling «Ideen zu einer Philosophie der Natur». El se considera astfel, la început, ca un adept al acestui filosof, ale cărui concepții le și utiliza în primele sale lucrări, ca «.Sätze aus der Naturmetaphysik, auf chemische und medizinische Gegenstände angewandt» (Propoziții din metafizica naturii, aplicate la obiecte chimice și medicale) din 1797, și «Versuch, die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätzen der Naturmetaphysik zu entwickeln» (Incercare de a desvolta legile fenomenelor magnetice, din propoziții ale metafizicei naturii) din 1798. Ceva mai târziu însă, sub influența obiecțiilor pe care le ridica Jacobi în contra idealismului, și pe care le-am văzut într'un capitol anterior, Eschenmayer a început a se depărta de Schelling. Iar în lucrarea pe care a publicat-o în 1803, sub titlul «Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie» (Filosofia în transiția ei către Nefilosofie), se ridica, hotărît, împotrivă-i. Filosofia identității, pe care o preconiza Schelling, nu explica, în fond, nimic. Căci, în cosmogonia sa idealistă, în care pornea dela identitatea Absolutului, nu se putea

vedea, prin niciun fel de sforțare intelectuală, cum și de ce se produsese, în sânul acelei unități primordiale, apariția opoziției dintre Natură și Spirit, sau, cu alte cuvinte, dintre Non-Eu și Eu. Intru cât această opoziție exista în realitate, autorul idealismului obiectiv se mărginea să afirme că ea « a trebuit » să ia naștere, în sânul unității principiului prim al lumii, — pe care și-l închipuia ca fiind « indiferent » față de orișice opoziție, în general, și în deosebi față de opoziția dintre Non-Eu și Eu, — dar fără să explice, în niciun chip, presupusa necesitate a pornirii, dintru început, a unității cosmice primitive în spre dualismul cosmic ulterior. Această pornire, fără de a cărei înțelegere nu se poate face, în filosofie, niciun pas, fiindcă într'însa se ascundea, propriu vorbind, secretul creațiunii, i se părea lui Eschenmayer că rămânea peste putință de explicat, pe căile gândirii logice obișnuite. De unde nevoia ca filosofia să se îndrepteze pe calea pe care i-o indicase Jacobi, și care era aceea a credinței, — spre a se transforma în «ne-filosofie». Căci o filosofie întemeiată pe credință nu mai era ceea ce se înțelegea, — ceea ce s'a înțeles totdeauna, — prin acest cuvânt, adică o « știință » a lumii, care nu se deosebea de « științele » pe care le aveau oamenii despre diferitele părți ale lumii, decât prin caracterul ei total și unitar. « Știință », însă, nu poate fi, propriu vorbind, decât prelucrarea logică a cunoștințelor elementare pe care ni le procură simțurile. « Știința » prin urmare este legată de domeniul experienței sensibile, și nu-l poate depăși. Ea rămâne mărginită, în mod fatal, la cuprinsul Naturii, ale cărei « lucruri », în înțelesul cel mai larg al acestui cuvânt, pot fi percepute cu simțurile. O « știință » a existențelor supranaturale, pe care le reprezintă « ideile generale » nu este posibilă. Până la ideile de acest fel, — ca, bunăoară, cele de adevăr, de bine, de frumos, sau ca cele de libertate, de nemurire, de divinitate, — a căror legitimitate au căutat pururea s'o stabilească filosofii, nu se poate ajunge decât pe calea unei altfel de cunoașteri decât cea obișnuită, a unei cunoașteri căreia îi zicem încă astfel, fiindcă n'avem la dispoziție un alt termen mai lesne de înțeles, a unei cunoașteri directe și nemijlocite, lăuntrice și intuitive, care nu mai are nevoie de

datele primite de simțuri din afară, nici de operațiile discursive ale rațiunii, — și care este « credința ». Pe această cale, însă, filosofia încetează de a mai fi ceea ce a fost totdeauna. Ea nu-și mai înalță edificiul pe terenul cunoașterii obișnuite, ca a cărei încheiere finală a fost considerată totdeauna. Ea devine, putem zice, o « ne-filosofie ».

O ilustrare elocventă a imposibilității în care se găsea filosofia de a satisface, pe calea pe care își îndreptase până atunci străduințele, nevoile supreme ale sufletului omenesc, adică cele religioase și etice, i se părea lui Eschenmayer că îi oferea idealismul însuși, al cărui adept, sub forma pe care i-o dase Schelling, se mărturisise, la început, singur. In adevăr, « Absolutul », pe care îl punea acest cugetător la originea Universului, dacă nu se reducea, — întru cât era noțiunea logică cea mai înaltă, cea mai sus situată adică pe scara abstracțiunii și, prin urmare, cea mai lipsită de elemente concrete, — la o simplă « idee » a rațiunii speculative, dacă era o realitate cosmică propriu zisă, nu se putea identifica nicidecum cu acea Ființă supremă, în existența căreia, sub numele de Dumnezeu, au simțit oamenii de pretutindeni și totdeauna nevoia, adâncă, imperioasă, irezistibilă, să creadă, cu o tărie, pe care nimic n'a putut-o înfrânge, nicăieri și niciodată. Absolutul lui Schelling nu putea ajunge să ia cunoștință de sine însuși decât în conștiința omenească. Acesta era chiar scopul întregului proces al creațiunii, — dacă mai putea fi vorba de un scop, în activitatea inițială a Absolutului, care, întru cât n'avea încă cunoștință de sine însuși, la început, nu putea deslănțui acel proces decât în mod inconștient, împins, orbește, de o pornire irațională. Așa fiind, nu se putea, nicidecum, ca « Absolutul » lui Schelling să fi fost « Dumnezeul » conștiinței omenești universale, Dumnezeul care să fi voit, cu deplină știință, binele, să fi îndreptat întreaga creațiune în spre realizarea lui, și să fi continuat apoi a veghia, ca Providență, la desăvârșirea planului Său inițial. Esența « Absolutului » o exprima, după Schelling, « identitatea contrariilor » și « indiferența » față de opoziția lor. Ce om religios ar putea admite, însă, că binele și răul se confundau, la început, în sânul divinității, sau că Dumnezeu era, la început,

indiferent față de opoziția binelui și a răului? Care mai putea fi, în această ipoteză, scopul creațiunii, și, dacă acel scop nu mai era binele, ce mai putea urmări providența divină, în privegherea care îi continua prestiința?

Nu numai în ordinea religioasă, însă, ci și în ordinea etică, numeroase dificultăți se opuneau unei identificări a Absolutului din filosofia lui Schelling cu Dumnezeul religiilor istorice. O asemenea identificare ar fi făcut imposibilă morala, și ar fi luat oamenilor orice criteriu de conduită, din punct de vedere etic. In adevăr, ca principiu creator al lumii, Absolutul lui Schelling nu rămânea deosebit de lumea pe care o crea, exterior și superior ei. El crea lumea desfășurându-se pe sine însuși, așa încât ființa lui se confunda cu ființa lumii, o părticică cel puțin dintr'însul găsindu-se cuprinsă, cu necesitate, în fiecare din lucrurile ei. O identificare a Absolutului cu Dumnezeu transforma prin urmare idealismul lui Schelling în panteism. Dumnezeu era, în acest caz, prezent pretutindeni în Univers, în fiecare din lucrurile ce-l alcătuiau. Substanța lui unică alcătuia singură, prin modificările ei, ființa tuturor existențelor cosmice, care nu mai erau astfel de sine stătătoare și nu mai aveau individualitate. Panteismul lui Spinoza punea în evidență, cu mai multă claritate decât panteismul lui Schelling, această consecință fatală. Substanță adevărată nu era, după Spinoza, decât Dumnezeu, fiindcă numai el exista «prin sine însuși». Toate celelalte lucruri, ce alcătuiau lumea, nu erau substanțe, fiindcă nu existau «prin ele însele», ci, numai, prin Dumnezeu. Ele nu erau decât «moduri» ale «atributelor» substanței divine unice. De unde rezulta că, din cele două mari categorii de existențe cosmice, lucrurile neînsuflețite, care alcătuiau natura fizică, n'aveau «individualitate», iar ființele cugetătoare ce alcătuiau lumea omenească, n'aveau «personalitate». Ceea ce însemna că un determinism riguros domnea în lumea întreagă. Tot ce o alcătuia se supunea, fără putință de abatere, legii de fier a necesității, ce izvora din natura substanței divine. Și tot așa era și înlăuntrul idealismului panteist al lui Schelling, — ceea ce făcea imposibilă vieața morală a oamenilor. In adevăr, ne mai având o personalitate independentă,

oamenii nu mai puteau avea nici libertatea de acțiune, care le era indispensabilă din punct de vedere moral. Ca să se supună obligațiilor morale, ei trebuiau să aibă putința de a o face, iar ca să aibă această putință, trebuiau să fie liberi.

Era astfel evident, pentru Eschenmayer, că filosofia, întru cât se mărginea să se întemeieze numai pe « știință », nu putea satisface nevoile cele mai adânci ale sufletului omenesc, care erau cele religioase și cele etice. De unde, concluzia lui că filosofia trebuia să se întemeieze pe « credință », transformându-se astfel în « ne-filosofie ».

## II

Față de această concepție a lui Eschenmayer a luat atitudine Schelling în mica lucrare intitulată « Philosophie und Religion » (Filosofie și religie), pe care a publicat-o în 1804. A cercetat, într'însa, raporturile care s'au stabilit, de fapt, în evoluția gândirii omenești, între aceste două forme de căpetenie ale ei, ajungând la concluzia că deosebirea ce se stabilea între ele, în scopul de a le face complementare, — cea din urmă având să completeze pe cea dintâi, — nu era nicidecum esențială, deși era, în unele cazuri, reală. Filosofii empiriști, bunăoară, își mărgineau prea mult orizontul, condamnându-se, singuri, să nu depășească, în cercetările lor, domeniul experienței sensibile. Așa fiind, concluziile la care se opreau ei, neputând atinge realitățile cosmice de dincolo de limitele acestui domeniu, aveau în adevăr nevoie de întregirea, pe care le-o puteau aduce credințele religioase. Dar o asemenea situație nu era, pentru filosofie, inevitabilă; nu era nici măcar normală, cum o putea arăta o privire, oricât de sumară, asupra evoluției străduințelor omenești de a înțelege lumea.

In adevăr, — zicea Schelling, — a fost o vreme când adevărata religie, ce se deosebea de credințele vulgare ale maselor populare, era păzită cu strășnicie de cei ce i se devotau, în sanctuare închise. Concepțiile ei purtau din această cauză numele de « mistere ». Ca atare, religia se confunda, la început, cu filosofia. Tradițiile antichității atribuiau, în

unanimitate, filosofilor, instituirea « misterelor » religioase. Ceea ce însemna că filosofia îngloba, la început, în domeniul ei de cercetări, toate marile probleme ale existenței, care au ajuns cu timpul să fie considerate ca trebuind să rămână rezervate religiei. Această separare de domenii a avut două cauze de căpetenie. Cea dintâi a fost că religia și-a pierdut, destul de repede, puritatea primitivă, primind în sânul ei, pentru motive de ordine practică, superstițiile maselor populare, care au făcut-o să uite concepțiile filosofice inițiale, — și, pe măsură ce devenea, grație cultului exoteric, o putere materială, pierdea posibilitatea de a se mai ridica la înălțimea acelor concepții. Iar rezultatul acestei decăderi a religiei a fost că ea a ajuns, cu vremea, a nu mai îngădui nici altora înălțarea spirituală de care nu mai era capabilă ea însăși. Și filosofii, cari mai simțeau nevoia unei asemenea înălțări, au început a fi persecutați de rivalii lor pe terenul străduințelor omenești de a înțelege lumea, adică de preoți. Cazurile, în care persecuțiile de acest fel au luat forme mai izbitoare, — în antichitatea clasică mai întâi, în evul mediu apoi, în timpurile moderne în sfârșit, — au fost notate de istorie, în analele ei.

Această atitudine ostilă, — care nu exista la început, dar care a luat naștere, cum am zis, destul de repede, — a religiei față de filosofie, a dus la rezultate, care au mai accentuat încă deosebirea, pe care ne-am propus a ne-o explica, dintre ele. Ca să evite persecuțiile la care erau expuși din partea reprezentanților religiei, filosofii au căutat să evite, în cercetările lor, tot ce-i putea nemulțumi, mărginindu-le numai la domeniul experienței și renunțând să mai atingă marile probleme transcendente. Și, cu slăbiciunea oamenilor de a face « din necesitate virtute », nu puțini din cei ce au luat această cale au încercat s'o legitimeze cu motivări teoretice. Așa a luat naștere ideea că « cunoașterea » omenească nu poate depăși marginile experienței sensibile și că, prin urmare, pe calea « științei » nu se putea ajunge la obiectele transcendente ale metafizicei. Această idee a căpătat o însemnătate teoretică din ce în ce mai mare, — și a culminat, în cele din urmă, în declarația lui K a n t, din Critica rațiunii pure, că

metafizica nu este posibilă pe terenul cunoașterii propriu zise. Critica rațiunii practice a adus, apoi, completarea, — ce părea firească în gândirea kantiană, — că metafizica își regăsea posibilitatea de a se constitui, în chip mai temeinic, pe terenul credinței.

Așa a apărut, treptat, și s'a desvoltat din ce în ce mai mult, ideea că cugetarea filosofică propriu zisă avea neapărată nevoie să-și caute completarea în credința religioasă. Așa au luat naștere «filosofia sentimentului și a credinței», cu Jacobi, și «ne-filosofia» lui Eschenmayer. Dar ideea, pe care se întemeiau aceste forme nouă de filosofie, nu era indiscutabilă. De altfel, că metafizica era posibilă în domeniul cunoașterii, a dovedit-o apariția idealismului, cu cele două forme pe care le luase până atunci. Și că nu exista, între aceste forme nouă ale filosofiei și religiei, nici o opoziție, își propunea Schelling s'o dovedească, în lucrarea menționată, arătând că idealismul său nu făcea nicidecum imposibilă vieața religioasă și vieața morală a oamenilor, cum se susținea de adversarii săi.

In străduințele sale de a înțelege lumea, de a-i descoperi originea și de a-i reconstitui evoluția, mintea omenească, zice Schelling, nu poate ajunge, pe căile filosofiei, decât până la ideea Absolutului, conceput ca identitate a contrariilor, ca indiferență față de ori și ce fel de relație, — cum sunt, în primul rând, cele dintre subiectiv și obiectiv și cele dintre ideal și real. Numai un asemenea Absolut rezumă în sine totul, și numai dintr'însul poate ieși, prin urmare, totul, cu toată varietatea formelor relative ale existenței cosmice. Iar că acest Absolut al filosofiei se identifică, în chip firesc, cu Dumnezeul religiei, ne-o poate arăta un fapt indiscutabil, — faptul, anume, că ideea de Dumnezeu, așa cum au conceput-o reprezentanții religiei, a fost foarte mult discutată, în toate timpurile. Explicarea acestui fapt nu poate fi de cât că, așa cum era concepută, ideea de Dumnezeu nu putea satisface rațiunea logică. Se găseau, anume, implicate într'însa, o sumă de contradicții, pe care s'au străduit să le înlăture, atât teologii, cât și filosofii, din toate timpurile. Ultima încercare mai însemnată, în această direcție, a fost a lui Leibniz, care

în « Teodicea » sa, a luat « apărarea » lui Dumnezeu, — în problema răului, în deosebi, — a cărui existență, în lumea creată, nu părea a se putea împăca cu « bunătatea » Creatorului ei.

Religia însăși trebuia dar să caute, în propriul ei interes, o concepție a lui Dumnezeu, care să fie mai puțin expusă la obiecții. Iar o asemenea concepție n'o putea găsi, după Schelling, decât în ideea Absolutului său. Apropierea dintre religie și filosofie se putea face, pe această cale, cu atât mai lesne, cu cât, pe ea, se întorceau amândouă la faza inițială a cugetării mistice, — singura căreia i se desvăluiau misterele existenței. In adevăr, la cunoașterea Absolutului nu se putea ajunge, după Schelling, decât prin acea « intuiție intelectuală », de care nu oricine era capabil. N'o puteau avea, decât cei ce se puteau ridica, printr'o încordare supremă a tuturor puterilor sufletești, printr'o « însuflețire », analoagă cu entusiasmul estetic și cu extazul religios, până la realizarea Absolutului în conștiința lor proprie, adică, cu alte cuvinte, până la confundarea conștiinței lor proprii cu conștiința Absolutului însuși. Intuiția Absolutului, pe care o aveau ei atunci, era cunoștința pe care Absolutul o lua, în conștiința lor, despre sine însuși, ca identitate a tuturor formelor de existență.

Iar că explicarea lumii nu se desăvârșea, nici prin intuiția intelectuală a Absolutului, că filosofia rămânea prin urmare, ca la început, când se confunda cu religia, în regiunea, atât de puțin accesibilă, a misterelor cosmice, o dovedea un alt fapt, neliniștitor. Faptul, anume, că descoperirea Absolutului, nu ducea, numaidecât, la înțelegerea apariției, printr'însul, a Relativului. Nu se vedea cum, din sânul existenței lui absolute au ieșit existențele relative, ce alcătuesc lumea sensibilă. Ce necesitate misterioasă a silit Infinitul dela origine să-și sfâșie singur Ființa, împărțind-o în nenumărate părticele finite, spre a da naștere nenumăratelor lucruri pe care le percepem cu simțurile, în experiența noastră curentă? Ce putere ocultă a impus eternului, permanentului, neschimbătorului Principiu a tot ce există, să renunțe la aceste atribute esențiale ale lui, spre a da naștere fenomenelor Universului, care, neputând dura, în raport cu veșnicia cauzei lor prime, decât o clipă, trec și se schimbă necontenit, într'o cursă vertiginoasă?

Iar în fața acestor întrebări se mai ridică încă una, care face și mai grea problema creațiunii, punând la îndoială posibilitatea ei. Este, anume, întrebarea, dacă Nemărginitul se poate mărgini, dacă Veșnicul poate deveni vremelnic, dacă Permanentul poate ajunge a fi trecător, dacă Neschimbatul poate cunoaște schimbarea. Și fiindcă răspunsul, la această întrebare, n'ar putea lua o formă categoric afirmativă, fără a duce la contradicții grave, mintea, doritoare de înțelegere, a filosofului, rămâne închisă, în fața ei, într'o dilemă ce, din punct de vedere logic, pare inevitabilă și insolubilă. Primul ei termen este cel următor. De vreme ce lumea există, ea a trebuit să aibă o cauză primă, — o cauză care, adică, să ne explice apariția ei, fără să mai fie nevoie să mai căutăm vreo altă cauză, anterioară. Dar dacă acea cauză a fost, cum pare firesc să credem, necondiționată, atunci ea n'a putut fi decât acel Absolut, — infinit, etern, permanent, — la care s'a oprit idealismul obiectiv al lui Schelling. Iar ca atare, acea cauză nu mai poate să ne explice nașterea lumii, de vreme ce absolutul nu poate deveni relativ, infinitul nu poate deveni finit, eternul nu poate deveni vremelnic, permanentul nu poate deveni trecător. Al doilea termen, apoi, al dilemei în discuție, nu e mai puțin impresionant. Dacă la originea lumii punem o cauză care n'a fost absolută, atunci întrucât n'a fost necondiționată, acea cauză n'a putut fi primă. Ea a trebuit să fie determinată, în acțiunea ei, de o altă cauză anterioară, — și, prin aceea, de altele... Ceea ce ne aruncă în seria, fără de sfârșit, a cauzelor anterioare, în care nu ne mai putem opri nicăieri, așa încât nu mai putem găsi niciodată explicarea modului cum a luat naștere lumea.

Aceste dificultăți le semnalase Schelling, înainte încă de apariția lucrării sale « Philosophie und Religion » din 1804, și anume în lucrarea sa « Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge » din 1802. Iar calea, pe care i se părea că ar fi putut fi evitate ele, și pe care o indica numai, era cea următoare. In sânul Absolutului dela origine, lumea, care avea să iasă dintr'însul, nu putea exista la început, decât ca simplă potențialitate. Și întru cât Absolutul era, cum am văzut, de natură spirituală, forma potențială a existenței

primitive a lumii se reducea la un complex de idei, ce reprezentau, ca simple posibilități, lucrurile ce aveau s'o alcătuiască, în forma ei reală. Ca atare însă, acele posibilități aveau «facultatea», pe care o atribuia L e i b n i z tuturor «lucrurilor posibile», adică «exigența existenței» (exigentia existentiae) sau «pornirea de a exista» (inclinatio ad existendum). In această calitate esențială a oricărei existențe potențiale vedea el substratul metafizic al oricărei existențe reale. Urmându-l pe această cale, S c h e l l i n g a socotit că putea să atribue, de asemenea, ideilor din sânul Absolutului primordial tendința de a se realiza. Spre a se realiza însă, ele trebuiau să ajungă a avea o existență proprie, deosebită de aceea a Absolutului în care sălășluiau. De unde necesitatea de a se despărți de el și de a-l părăsi. Ceea ce a constituit, pentru ele, o decădere (ein Abfall). In sânul Absolutului, ele participau la atributele lui esențiale, care erau unitatea, infinitatea, eternitatea, invariabilitatea. Fiecare idee era modelul «unic» al tuturor lucrurilor posibile pe care le reprezenta; numărul acelor lucruri, întru cât puteau lua loc în spațiu era «infinit», iar succesiunea lor, întru cât se putea desfășura în timp, era «eternă». In schimb, lucrurile concrete, în care se realiza fiecare idee, erau multiple, mărginite și trecătoare. Lucrurile ce alcătuiau lumea, — și prin urmare lumea însăși, în totalitatea ei, — se situau astfel pe un plan de valoare cosmică sau de demnitate a existenței, care era, față de acela pe care sta Absolutul, cu totul inferior, incomparabil de umil. Această «decădere» inițială, care a dat naștere lumii se putea asemăna, după S c h e l l i n g, cu «păcatul dintru început», prin care, după dogma religioasă cunoscută, primii oameni s'au despărțit de Dumnezeu, părăsind regiunea divină a «Eden»-ului, fiindcă nu s'au mai supus voinței lui, ci au urmat impulsul voinței lor proprii. Se putea astfel zice că «decăderea ideilor din Absolut» (der Abfall der Ideen vom Absoluten) a fost un «păcat» (eine Sünde), care a constat în apariția individualității sau a Euității (in der Erscheinung der Individualität oder der Selbstheit). Prin constituirea individualității sau a Euității, Unicul, Infinitul, Eternul și Neschimbatul au ajuns a fi subordonate multiplului, mărginitului, vremelnicului și

schimbătorului. 'Ceea ce nu era, pentru existență, un câștig, ci o pagubă.

Această concepție, însă, rămânea încă vagă, în opera « Philosophie und Religion », pe care Schelling a scris-o sub influența lui Eschenmayer. Ea avea să se lămurească și să se precizeze, câțiva ani mai târziu, sub influența unui alt cugetător de pe acea vreme, — și anume a lui Baader. Această influență trebue dar s'o cercetăm de asemenea.

## III

Franz Baader se născuse în 1765, la München. Unele turburări nervoase, de care suferise, în copilărie, nu rămăseseră, poate, fără influență asupra evoluției lui intelectuale de mai târziu. Dela frageda vârstă de 6 ani de abia, începuse să-i scadă, din ce în ce mai mult, atenția și interesul pentru lumea înconjurătoare. Absent și apatic, copilul părea cufundat într'o somnolență, în care vedea, ca în vis, alte lucruri decât cele în mijlocul cărora se găsea. Tatăl său, care era un medic distins, diagnosticase o turburare a desvoltării creerului, pe care însă n'o putea nici explica, nici lecui, cu mijloacele de atunci ale științei, — și se temea ca copilul să nu-i rămână infirm, pentru totdeauna, din punct de vedere sufletesc. Din fericire, când a ajuns la vârsta de 10 ani, viața intelectuală a părut a se trezi, brusc, într'însul, la vederea figurilor dintr'o carte de geometrie. A putut astfel începe învățământul, care fusese mereu amânat, până atunci, și în cursul căruia a manifestat o preferință, din ce în ce mai accentuată, pentru matematice și pentru literatură, — pentru poezie în deosebi. Ceea ce părea a denota că în structura lui sufletească în plină formație, imaginația abstractă, deslegată de lucrurile concrete, — ca cea care construia figurile geometrice, absente, în chip firesc din natură, — și sensibilitatea, cu predilecțiile ei, care nu erau decât porniri afective, jucau un rol din ce în ce mai mare. Iar rezultatele acestei predominări a lor s'au văzut, fără multă întârziere. Trimis să învețe medicina, la universitatea din Ingolstadt și la cea din Viena, tânărul Baader și-a luat doctoratul cu o lucrare despre « materia

focului », în care susținea, în contra lui Lavoisier, vechea teorie a « flogisticului ». Ceea ce își închipuiau autorii acestei vechi teorii, că constituia cauza arderii, era, pentru el, mai adevărat decât ceea ce stabileau experiențele pozitive ale revoluționarului chimist francez. Când tatăl său, apoi, a voit să-l asocieze la practica medicinei, în propria sa clientelă, proaspătul doctor s'a arătat foarte puțin încântat. Alături de predilecția pentru lumea ideală a poeziei, de care nu mai avea timp să se ocupe, sensibilitatea sa îi impunea o adevărată repulsiune pentru lumea reală a bolnavilor, pe care trebuia să-i îngrijească, — o repulsiune ce îi produce efecte fiziologice neplăcute. Ca să rămână dar pe terenul științific, la care tatăl său ținea foarte mult, tânărul medic ce nu putea suferi medicina s'a apucat să studieze, la München chiar, mineralogia, spre a se consacra technicei miniere, atât de prețuite, pe atunci, în Bavaria. In același timp, însă, citea, pe de lături, cărți de literatură, ca romanele lui Wieland, odele lui Klopstock sau poemele lui Ossian, și cărți de filosofie, ca operele lui Kant, ale lui Herder, ale lui Jacobi, ale lui Reimarus, — și altele.

Sub influența acestor lecturi, tânărul Baader a început să ia o atitudine filosofică, — consemnând-o în scris, în « Jurnalul » său, — încă din 1786, când n'avea decât 21 de ani de abia. In natură, zicea el, nu cunoștem decât exteriorul lucrurilor, interiorul lor ne rămâne inaccesibil. Numai la noi înșine putem cunoaște, pe lângă exteriorul nostru fizic și interiorul nostru sufletesc, grație conștiinței pe care o avem despre noi înșine. Cum se face, atunci, că noi căutăm înafară de noi, în natură, explicarea a ceea ce se petrece în noi înșine, — cum au făcut și continuă a face atâția filosofi? N'ar fi mai firesc să pornim, dimpotrivă, dela ceea ce găsim în noi înșine, ca să ne explicăm ceea ce este înafară de noi, adică natura? Acesta e nodul gordian al înțelegerii filosofice a lumii. Aici se ascunde « cel mai mare și mai adânc secret al întregii noastre cunoașteri » (das grösste und tiefste Geheimniss aller unserer Erkenntniss).

Această concepție, însă, nu era nouă. O mai avuseseră, mai înainte, și o mai aveau, pe acea vreme, și alți cugetători. Ceea

ce făcea dintr'însa, la tânărul B a a d e r, o concepție deosebită; era faptul că el o considera ca dovedind, prin pasiunea de cercetare pe care o deslănțuia într'însul, nu numai existența, ci și nemurirea sufletului, și ca indicând, în același timp, calea « asimptotică » pe care el putea ajunge « a deveni asemenea » cu Dumnezeu. In adevăr, după ce arăta, în « Jurnalul » său, că nu putem spera să înțelegem natura decât numai pornind dela noi înșine, dar contemplând cu grijă lungimea și greutatea drumului de străbătut, B a a d e r adăuga: « Lămurire și desvăluire voiu găsi eu, de sigur, odată; setea mea arzătoare va fi potolită, chinul meu tantalic va avea un sfârșit... Să nu fie această veșnică aspirație, în noi, un document sigur al nemuririi noastre și al necontenitei ridicări prin muncă... în spre Creator? Devenire asemenea cu el, asimptotă! » (Aufschluss und Enthüllung werde ich einmal gewiss noch finden; mein heisser Durst wird gestillt, meine Tantalusqual geendet sein... Sollte dieses ewige Sterben in uns nicht ein sicheres Document unserer Unsterblichkeit sein, des ewigen Emporarbeitens und Hinanklimmens zum Schöpfer? Aehnlichwerdung — Asymptote!).

Dacă însă ne putem apropia, — pe această cale, a asemănării, — de Dumnezeu, nu ne putem totuși identifica cu el, fiindcă nu-l putem cunoaște așa cum este. Nu-l putem cunoaște decât numai asemănându-l pe el cu noi, adică personificându-l. Ceea ce, firește, ne îndepărtează de cunoașterea lui adevărată, — fără să ne facă a ne îndoi de existența lui. « Ceea ce în natură, împrejurul nostru, și în noi înșine, trăiește și lucrează, suma și temelia dintru început a întregii vieți și puteri din Univers, această veșnic inexprimabilă, invizibilă, ininteligibilă Ființă, pe care o numim Dumnezeu, Spirit atotînsuflețitor al lumii, pe care îl cunoștem numai prin analogie, personificându-l, dar care este, de netăgăduit, totdeauna prezent, întocmai după cum sufletul omului, deși invizibil și el, ne vorbește totuși într'o mie de limbi, ni se manifestează totuși, printr'o mie de organe, ca sălășluind în noi înșine » (Was in der Natur, um und in uns, lebt und webt, Summe und Urgrund alles Lebens und aller Kraft im Universum, dies ewig unnennbare, unsichtbare, unbegreifliche

Wesen nennen wir Gott, allbelebenden Weltgeist, den wir freilich personificiren, nur analogisch erkennen, der aber doch unleugbar da ist, wie des Menschen Seele, obwohl unsichtbar wie sie ist, in tausend Sprachen zu uns spricht, in tausend Organen sich uns inwohnend offenbart).

Că predominarea imaginației și a sensibilității, în structura sufletească a lui B a a d e r, trebuia, cum am arătat în introducerea volumului precedent, să deslănțuiască mecanismul proiecțiunii, o dovedea credința sa în realitatea « spiritelor », despărțite de corpurile cărora le-au aparținut, și în posibilitatea de a intra în comunicație cu ele. Gândindu-se într'o seară la S w e d e n b o r g, vizionarul suedez, care pretindea că vedea spiritele celor morți și auzea ce-i spuneau ele, și concentrându-și atenția, cu încordarea maximă a voinței, în această direcție, B a a d e r a ajuns să aibă și el, ca în vis, asemenea impresii, nejustificate de nimic material. Și a scris a doua zi: « Dacă am văzut spirite, există, au existat, totuși, câteva în creierul meu; aceasta nu se poate tăgădui. Numai din jocul fibrelor în creier și din fierberea sângelui nu se poate explica nașterea lor » (Wenn ich Geister gesehen habe, so giebt und gab es doch welche in meinem Gehirn; das ist nicht wegzuleugnen. Aus blossem Fibernspiel im Gehirn und Wallung im Blute ist die Entstehung desselben nicht zu erklären). Din existența ideilor, așa dar, B a a d e r deducea existența lucrurilor pe care le reprezentau ele, — și, despărțind lucrurile de reprezentările lor, le proiecta în afară, transformându-le în realități obiective. Spiritele existau astfel, în adevăr, și S w e d e n b o r g nu era victima naivă a unor simple iluzii sensoriale.

Cu o asemenea structură sufletească, — pe atunci, firește, numai în formație, — suferise B a a d e r la universitatea din Ingolstadt, unde își făcuse studiile, influența mișcării jesuitice « pentru renașterea catolică a timpului » (für die katholische Wiedergeburt des Zeitalters), pe care o reprezenta, acolo, S a i l e r. Acea mișcare se îndreptase, la început, mai mult în contra protestantismului. In veacul al XVIII-lea, cu progresele pe care le făcuse libera cugetare și cu apariția deismului, pe care îl propovăduiau, ca fiind « religia naturală » a omului,

atâția filosofi, englezi, francezi și germani, mișcarea « pentru renașterea catolică a timpului » ajunsese a se ridica, aproape exclusiv, împotriva raționalismului. Așa se explica faptul că, sub influența mișcării de care e vorba, — și pe care Sailer o continua, la acea dată, prin activitatea sa ca profesor de filosofie morală la universitatea din Dillingen, — Baader a luat, în 1786, o atitudine hotărît și violent ostilă reprezentanților « filosofiei luminilor », atât de numeroși și atât de activi, în Germania, încât amenințau, — așa cel puțin credea el, — să turbure adânc vieața intelectuală a acelei țări. Doctrina lor nu era, după el, decât « o ameteală a rațiunii » (ein Vernunfttaumel), de care nu pătimeau decât « breslașii filosofiei » (die philosophischen Zünftler), acei « apostoli ai ignoranței, cari, cu o libertate ne mai auzită încă, își dau numele de luminători » (jene Unwissenheitsapostel, die sich mit nie erhörter Freiheit Aufklärer nennen), acei « vanitoși oameni ai rațiunii, cari paradează, mândri, cu coada de păun a unei aparente științe găunoase; dar își țin, cu înțelepciune, ascunse sub manta, picioarele urîte » (jene eiteln Vernunftmänner, die da stolz mit dem Pfauenschweife hohler Scheinweisheit prangen, aber weislich ihre garstigen Füsse unterm Mantel verborgen halten).

In sfârșit, în această orientare sufletească l-a întărit și mai mult, pe Baader, faptul că Sailer, care îi devenise prieten, i-a pus la dispoziție opera lui Klenker, intitulată « Magikon », în care se expuneau ideile teosofului francez Saint-Martin. Misticismul acestui « de Dumnezeu luminat » gânditor, pe care l-a studiat cu deamănuntul la începutul anului 1787, și în care i s'a părut că regăsea unele din propriile sale păreri, i-a procurat o satisfacție adâncă, și credința că se găsea, în străduințele sale de a înțelege lumea, pe drumul cel bun. Obligațiile vieții practice, însă, și preocuparea unei cariere, pe care i-o întreținea, vie, tatăl său, l-a împiedecat, deocamdată, să meargă mai departe pe acel drum. A trebuit să lucreze, spre a se iniția, în restul anului 1787, la Greben și Hütten, în industria bavareză a fierului. A trecut apoi, în 1788, la Academia de mine din Freiberg, și, după patru ani de studii, în această direcție, a plecat, în 1792, în

Anglia, unde fratele său Joseph își făcuse un nume ca inginer mecanic. Acolo, însă, întreprinderile fratelui său, la care trebuia să participe și el, neavând succesul dorit, tânărul inginer de mine, la care predilecțiile teoretice erau de abia ținute în frâu de cele practice, s'a grăbit să se ducă la universitatea scoțiană din Edinburg, care se bucura pe acea vreme de o vază deosebită, și unde a ascultat cursuri de matematice, de fizică și de chimie. Acestui popas științific i-a pus totuși capăt moartea tatălui său, care l-a silit să se întoarcă, în 1796, în Germania. Trecând pe la Hamburg, unde locuia pe atunci Jacobi, a căutat să profite de ocazia ce i se prezenta de a-l cunoaște. Filosofia « sentimentului » și a « credinței », pe care o propovăduia el, îi părea lui Baader că îl putea ajuta, în direcția în care lucra el însuși. Dar o întâmplare neașteptată a făcut ca, mai mult și mai adânc decât acest cugetător din timpul său, să-l impresioneze un altul, din trecut, — și anume Jacob Böhme, ale cărui cărți, îngălbenite de vreme, le-a descoperit la un anticar. In acele cărți « binecuvântate » a găsit o explicare a originii răului din lume, pe care s'a grăbit s'o adopte, în principiu, adăugându-i unele elemente nouă, pe care le-a împrumutat dela curentul idealist, în plină ascensiune la acea dată. Iar prin ipoteza, pe care a construit-o astfel, ca să-și lămurească modul cum a luat naștere, în lume, răul, a influențat, la rândul său, pe Schelling, determinând acea orientare nouă a cugetării lui, a cărei geneză ne străduim a o urmări.

## IV

Jacob Böhme, cismarul-filosof din Görlitz, povestea el însuși că, într'o zi, văzând un vas de cositor bine lustruit, care strălucea în bătaia razelor soarelui, a înțeles brusc, ca printr'o inspirație de sus, că nimic nu-și putea manifesta existența, în lume, decât prin opoziție cu contrariul său. Soarele de pe cer nu-și putea arăta, în mod direct, puterea luminoasă, omului de pe pământ care, întâmplător, îi întorcea spatele, decât lovindu-se de pereții obscuri ai vasului de cositor, și întorcându-și astfel razele în spre ochii lui. După

cum dar lumina însăși avea nevoie, spre a putea ajunge a fi cunoscută ca atare, de opoziția întunerecului, tot așa aveau nevoie, în același scop, mișcarea de repaus, căldura de răceală, afirmarea de negare, iubirea de ură, — și binele de rău. Și fiindcă nu există în lume niciun lucru, care să nu fie în același timp, în felul lui, și bun și rău, trebue să presupunem că binele și răul există, ca o pereche de pârghii ce-și condiționează reciproc acțiunea, în Creatorul însuși al lucrurilor. Iar această îndrăsneață ipoteză, că răul din lume își are originea în Dumnezeu însuși, o desvolta Jacob Böhme, — ca să nu zicem că o dovedea, fiindcă nu putea fi vorba, la el, de dovezi, în înțelesul logic al cuvântului, — printr'o cosmogonie, care era propriu vorbind o teogonie. Ea consta dintr'un îndoit proces de manifestare a divinității: unul care se desfășura în lăuntrul ei chiar, spre a-i permite să ia cunoștință de ea însăși, și altul care se îndrepta înafară, spre a da naștere lumii.

Momentele de căpetenie ale acestui îndoit proces creator erau, în cosmogonia lui Jacob Böhme, în număr de șeapte. La început, Dumnezeu, care avea să se manifesteze prin procesul acesta, nu era decât o Voință fără Obiect. O asemenea voință însă, — care, prin natura ei divină, putea, se înțelege, tot, dar nu urmărea încă nimic, — nu se manifesta prin nimic. Dumnezeu era dar, la început, liniștea Celui ce, întru cât nu se gândise încă la un plan de realizat, n'avea încă de ce să se frământe, repausul Celui ce, neavând încă nimic de făcut, nu intrase încă în acțiune. Și fiindcă timpul nu luase încă ființă, acea liniște și acel repaus erau veșnice. Nimic nu se putea deslușì dar în acea stare inițială a divinității, care nu se putea deosebi, prin nimic, de vreme ce nicio « calitate » distinctivă nu exista încă într'însa, de Ne-existență. Cum zicea Jacob Böhme însuși, Dumnezeu nu putea fi, ca atare, decât un « Ne-temeiu lipsit de calități » (ein qualitätsloser Ungrund) « fără o vrere anumită » (ohne bestimmtes Wollen). Cum a început atunci procesul creator?

Pacea absolută, dela început, nu era — dacă ne este îngăduită această apropiere a cosmogoniei lui Böhme de aceea a unui poet al nostru — « în sine împăcată ». In sânul ei

misterios se ascundea o dorință obscură, dar atotputernică, o nevoie imperioasă și irezistibilă, care avea s'o turbure la un moment dat. Cum zicea B ö h m e însuși: Nimicul divin dela obârșie a fost cuprins, cândva, de foamea de a deveni Ceva. Sau, cu ciudatul lui mod de exprimare, care utiliza un joc de cuvinte intraductibil în limba noastră: « Im göttlichen Nichts erwacht alsbald der Hunger zum Ichts ». Nevoia Nimicului divin de a deveni Ceva era, totdeodată, o pornire a lui de a lua cunoștință de sine însuși, de a se afirma pe Sine însuși, zicând, cum avea să presupună mai târziu F i c h t e: Eu sunt Eu. Pornirea lui către existență era, în același timp, un avânt către Euitate. Iar rezultatul acelei prime manifestări, în lăuntrul ei înseși, a divinității, a fost sfâșierea Unității primordiale, împărțirea ei în Treimea supremă. Când s'a privit pe sine însuși, făcându-și o imagine despre sine însuși, Dumnezeu s'a împărțit în producător și produs, a devenit adică Tată și Fiu. Fiul a fost ochiul cu care Tatăl s'a văzut pe sine însuși. Iar izvorîrea acestei vederi din Nimicul, din Ne-Temeiul, dela obârșie, a fost sfântul Duh. Așa s'a creat mai întâi, pe ea însăși, divinitatea, cu cele trei forme ale ei, care îi exprimau ființa, puterea și activitatea.

După acea primă manifestare, înlăuntru, a divinității, a urmat apoi, manifestarea ei înafară, care a fost creațiunea lumii. Acea a doua manifestare a fost de asemenea un proces de diviziune, prin care s'au « separat » din sânul divinității creatoare șeapte « izvoare spirituale » (Quellgeister) sau « forme ale naturii » (Naturgestalten) sau « calități » (Qualen). Așa a luat naștere, mai întâi, « facultatea de a dori » (die Begierlichkeit), care a constituit « calitatea aspră » sau « contractantă » (die herbe, zusammenziehende Qualität) a naturii. Dintr'însa au ieșit, ca forme derivate de existență, soliditatea și căldura. Cel de-al doilea « izvor spiritual » a fost « facultatea de a se mișca » (die Beweglichkeit), care a constituit « calitatea dulce » sau « extendentă » (die süsse, ausdehnende Qualität) a naturii. Dintr'însa au ieșit, ca forme derivate de existență, fluiditatea și răceala. Dacă prima din aceste « calități » tindea să țină laolaltă existența cosmică, a doua tindea, în schimb, s'o împrăștie (die erste war haltend, die zweite

fliehend). Din combinarea lor a rezultat a treia « calitate » a naturii, care a fost cea « amară » (die bittere Qualität). In virtutea primei calități, existența dorea să « se țină » laolaltă, dar, în virtutea celei de a doua, se temea să nu se piardă pe ea însăși, prin împrăștiere. De aceea, a treia calitate a naturii, cea « amară », a fost « chinul fricii » (die Angstqual), — care, prin frământarea ce a deslănțuit în sânul existenței, a devenit « principiul sensibilității ». Din aceste trei calități, apoi, a ieșit, brusc, o a patra, care a fost « spaima sau fulgerul » (der Schreck oder Blitz). Ea a constituit, în desfășurarea creațiunii, răspântia, la care a apărut din întunericul de până atunci, care îngrozea existența, lumina care avea s'o consolideze. Căci întunericul era « mânia » lui Dumnezeu, iar lumina era « îndurarea » lui. A cincea calitate a fost dar « lumina », iar a șeasea, care i-a urmat, a fost « sunetul », — amândouă cu menirea de a însufleți existența, înlăuntru și înafară, și de a face posibile comunicațiile între diferitele ei părți. In sfârșit, a șeaptea calitate a fost « corporalitatea » (die Leiblichkeit), care a avut menirea să strângă la un loc pe toate celelalte, într'un adăpost comun, capabil să le servească în același timp de instrument.

In această desfășurare a procesului creațiunii găsea B ö h m e originea răului, care a fost primitiv și a binelui care a fost consecutiv. Primele trei calități, care au apărut într'însa, au reprezentat « focul întunecat al mâniei » (das dunkle Zornfeuer) iar cele trei din urmă « focul luminat al iubirii » (das helle Liebesfeuer), ca manifestări ale sensibilității divine. Ceea ce le-a separat, a fost « fulgerul », prin care s'a manifestat « mila » divină, transformând mânia în iubire. Aceste două perioade ale creațiunii s'au opus astfel, una alteia, ca răul și binele. Ceea ce însemnează că răul, care a fost primitiv și s'a găsit implicat, ca atare, în activitatea însăși a lui Dumnezeu, n'a fost un « păcat », așa cum îl considerăm când îl găsim implicat în activitatea noastră, a oamenilor. Iar explicarea acestei deosebiri stă în faptul că, la început, răul n'a fost decât imboldul lăuntric al depășirii lui, — imbold care a devenit, ca atare, principiul mișcării și a luat forma pornirii în spre bine. Un « păcat » a devenit răul numai la creaturile care

n'au urmat această evoluție a Creatorului, — care s'au oprit adică la rău, fără a simți nevoia să-l depășească, îndreptându-se în spre bine. Acesta a fost, la început, cazul lui Lucifer, din tradiția religioasă, care s'a exclus, astfel, singur, din sânul divinității, întrupând în sine răul, ca păcat, și reprezentându-l mai departe, în lume, ca atare. Iar pe calea greșită pe care o luase el, l-au urmat oamenii ce au rămas încătușați în animalitate (în Thierheitbefangen), în loc să se silească a se libera de tirania ei, înfrânându-și egoismul (die Selbstheit). Modelul sublim al lepădării absolute de sine însuși l-a oferit omenirii, în tradiția creștină, Isus Hristos, pe care iubirea de oameni l-a făcut să îndure, spre a-i mântui de păcatul dintru început, toate chinurile, trupești și sufletești.

## V

In această concepție a lui B ö h m e a găsit, așa dar, B a a d e r posibilitatea să concilieze dualitatea antagonică a binelui și a răului cu unitatea armonică a principiului creator al lumii, în care credea cu tărie. A adoptat, astfel, teogonia și cosmogonia predecesorului său mistic, complicându-le însă cu o sumă de elemente nouă, împrumutate dela mișcarea idealistă contemporană. Ca și F i c h t e și S c h e l l i n g, B a a d e r concepea principiul creator al lumii ca ne putând fi decât activitate pură, — o activitate ce, ca atare, trebuia să fie în veșnică desfășurare. Așa fiind, existența lui Dumnezeu nu putea să constea decât într'o veșnică creațiune, a lui însuși și a lumii. Iar în desfășurarea ei neîntreruptă, B a a d e r distingea mai multe faze. In « devenirea » lui Dumnezeu, mai întâi, erau implicate două « procese » diferite: unul « imanent », altul « emanent ». Procesul imanent, prin care Dumnezeu a ajuns a se cunoaște pe sine însuși, ca Eul lui F i c h t e, a dat naștere, ca în teogonia lui B ö h m e, celor trei « ipostaze » ale divinității: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Procesul emanent prin care Dumnezeu a devenit creator, a dus la întrunirea celor trei ipostaze ale cunoașterii într'un factor unic al acțiunii. A urmat apoi procesul obiectiv, prin care a luat naștere lumea, — proces, de asemenea, cu două faze diferite. Ca și Eul

lui Fichte, care, spre a-și desăvârși cunoașterea de sine însuși, și a-și procura, în același timp, un obiectiv al activității sale proprii, și-a opus Non-Eul, tot așa, Dumnezeu, ca unitate a celor trei ipostaze divine, a simțit nevoia să creeze lumea. Și a creat-o, mai întâi, ca un complex de « Idei », în înțelesul platonic, — sau, mai exact, neo-platonic, — al cuvântului. Căci Dumnezeu nu putea face altceva decât să gândească: creațiunile sale nu puteau fi dar decât « Idei », care existau, ca atare, în sânul său, în cadrul cugetării sale, și nu aveau prin urmare o existență deosebită. Aceasta a fost prima fază a creațiunii, în care totul era, încă, în Dumnezeu, — în starea pe care o reprezenta simbolul biblic al paradisului. A urmat, apoi, a doua fază a creațiunii lumii, care a constat în « ieșirea » Ideilor din cadrul cugetării divine, — ieșire care a însemnat o « decădere » a lor, fiindcă au trebuit să se « materializeze ». Această decădere a explicat-o Böhme prin simbolul tradițional al « refuzului luciferic » de a urma cursul evoluției divine. Dorința de independență, de existență de sine stătătoare, a făcut Ideile să iasă din cadrul cugetării lui Dumnezeu, prăvălindu-se astfel în golul Neființei. Căci, în momentul evadării lor, nu mai exista, înafară de Dumnezeu, nimic. Cuprins de milă și împins de iubire, Dumnezeu s'a îndurat, atunci, a le opri, în căderea lor, într'un « loc » anumit și într'o « clipă » anumită. Așa au luat naștere « spațiul » și « timpul », care nu existau încă. « Locul » în care s'au oprit Ideile, a fost spațiul pe care l-au ocupat ele, — luând astfel forme materiale, deoarece tot ce ocupă un spațiu este un lucru material. Iar « clipa » când s'a produs oprirea Ideilor, în spațiu, și transformarea lor în obiecte materiale, a constituit începutul timpului, în care aveau să-și desfășure ele, mai departe, sub noua lor formă, noua lor existență.

De unde rezulta, pentru Baader, că vechea credință, care punea originea răului în materie, era cu totul greșită. Dimpotrivă, originea materiei trebuia căutată în pre-existența răului. Iar « mântuirea », pe care o propovăduiau toate religiile, înțelegând printr'însa înlăturarea răului din viața omenească, nu putea fi atinsă pe calea ascetismului, — ca cel indian sau cel creștin, — care tindeau la « uciderea », în om, a

părții lui materiale. Dispariția materiei nu putea atrage după ea dispariția răului, fiindcă nu era cauza lui. Dimpotrivă dispariția răului putea, în chip firesc, să ducă la dispariția materiei, — și anume, prin înfrânarea egoismului, până la înlăturarea acelei « Selbstheit », pe care o deplora Jacob Böhme, și care făcuse pe Lucifer la origine, să se împotrivească lui Dumnezeu, ne urmând drumul în spre bine, pe care îl trăsese Creatorul creaturilor sale. Numai urmând acel drum, cu toată credința și cu toate jertfele necesare, puteau ajunge oamenii să înlăture din viața lor răul, și să scape astfel, în sfârșit, de tirania materiei, spre a se întoarce la forma inițială, sub care au luat naștere, ca Idei, în sânul divinității. Această posibilitate a dispariției finale a materiei, prin spiritualizarea lumii, o ilustra Baader printr'o curioasă teorie a « greutății ». In înțelesul cel mai general al acestui cuvânt — zicea el, — « greu » este tot ceea ce, ieșind din lăuntrul principiului care-i dă naștere și despărțindu-se de el, are nevoie de un sprijin, de un suport, fără de care nu poate sta în repaus. Și, dacă nu-l are numaidecât, « cade » până când îl găsește. De aceea « cad » toate lucrurile care nu sunt susținute de nimic și pe care le numim din această cauză « grele ». De aceea au căzut, prin urmare, la început, Ideile care au ieșit din sânul divinității creatoare. Așa a luat naștere greutatea, și, odată cu ea, cum am văzut, spațiul și timpul, în care au luat « loc » și în care și-au desfășurat « schimbările » corpurile materiale. Prin înlăturarea răului din lume, ca o consecință a re-spiritualizării ei, va dispărea și greutatea, ca esență a materiei. « Căci, — cum zice Baader însuși, — greutatea apare pretutindeni numai cu de-spiritualizarea, o însoțește, și dispare numai cu re-spiritualizarea » (denn die Schwere trete überall nur mit der Entgeistung, begleite diese, und verschwinde nur mit der Begeistung wieder).

## VI

Când s'a instalat la München, în 1806, Schelling a găsit acolo pe Baader, cu care n'avusese până atunci relații personale, dar pe care îl cunoștea din lucrările lui și îl

considera chiar, după una din ele, ca împărtășindu-i, întru câtva, ideile. Era, anume, cea întitulată « Über das phythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden » (Asupra pătratului pitagoreic în natură sau asupra celor patru regiuni ale lumii), pe care B a a d e r o publicase în 1798, ca să « completeze » concepția lui S c h e l l i n g despre « sufletul lumii » din lucrarea lui « Von der Weltseele ». Acea concepție îi părea lui B a a d e r, că era « cea dintâi vestire a primăverii ce se apropria », în științele naturii, și care avea să trezească, în deosebi, fizica, din « somnul de moarte al atomisticei mecanice ». Restul lucrării se pierdea însă în speculații mistice asupra celor două « forme simbolice » din natură, care erau, după teosofi, « ternarul și quaternarul », — precum și în deosebi, asupra întrebării lui S a i n t - M a r t i n, pentru ce « quand on est à trois, on est à quatre, c'est-à-dire à un ». Răspunsul la această întrebare, i se părea lui B a a d e r că nu putea fi găsit decât în vechiul simbol pitagoreic al triunghiului, cu un punct în mijloc, în care se găseau întrunite, ca într'o sinteză, ternarul și quaternarul, — ca într'o sinteză care le reducea, în acelaș timp, la unitate. Această parte curioasă, din lucrarea de care e vorba, l-a făcut pe S c h e l l i n g, la început, să nu se intereseze mai de aproape de autorul ei. La München însă i-a făcut pe neașteptate cunoștința, prin J a c o b i, care era, din 1805, membru al Academiei de științe din capitala Bavariei, și legăturile dintre ei s'au strâns repede. Ceea ce-l interesa, de astădată, pe S c h e l l i n g, era modul cum concepea B a a d e r, după B ö h m e, geneza răului din lume și posibilitatea dispariției lui. Acest interes a crescut, apoi, treptat, în convorbirile lor, care au continuat mai multă vreme, și în cursul cărora S c h e l l i n g a căzut din ce în ce mai mult sub influența misticismului lui B ö h m e, susținut cu atâta căldură de B a a d e r.

Sub această influență a reluat el problema răului, mai convins decât oricând că originea lui nu putea fi căutată decât în Dumnezeu, — cum îi zicea, de atunci înainte, din ce în ce mai des, Absolutului, — dar că, totuși, nașterea lui nu putea fi atribuită unui act pozitiv al voinței divine. Răul a fost efectul « ne-voit » al acțiunii prin care Absolutul, voind

numai să ia cunoștință de sine însuși, a devenit, față de sine însuși, ca Subiect cunoscător, Obiect cunoscut. Pentru ca să poată reprezenta Absolutul, ca Subiect cunoscător, imaginea lui, ca Obiect cunoscut, trebuia să fie asemenea cu el. Absolutul trebuia adică să-i comunice esența sa. Iar esența sa o constituia proprietatea de a exista prin sine însuși, adică independența, și, ca condiție a ei, libertatea, — fără de care Absolutul n'ar fi putut fi absolut. Imaginea Absolutului a trebuit să fie dar, și ea, liberă, — și a tins, în virtutea libertății sale, să-și realizeze independența, separându-se de Absolutul pe care îl reprezenta, pentru ca să poată exista prin ea însăși. Acea separare, însă, a fost, cum ziceau B ö h m e și B a a d e r, o decădere, fiindcă libertatea care o determinase nu era decât efectul unei necesități, — al necesității cu care Absolutul comunicase imaginei sale propria sa libertate. Când a ajuns să ia, pe această cale, o existență proprie, imaginea Absolutului s'a situat, în mod fatal, pe un plan inferior față de Absolutul pe care îl reprezenta. Existența ei proprie nu era de sine stătătoare. Realitate propriu zisă, realitate în adevăr independentă, nu putea să aibă decât Absolutul, care exista în adevăr prin sine însuși. Imaginea sa nu putea avea decât o realitate derivată, de vreme ce nu exista decât ca reproducere a ceea ce reprezenta. Iar o asemenea realitate derivată se apropia de ceea ce numea P l a t o n aparență. După vechiul filosof grec, reală nu era decât lumea inteligibilă, a Ideilor; lumea sensibilă, a lucrurilor ce nu făceau decât să reproducă Ideile, nu era decât aparentă. S c h e l l i n g releva singur această apropiere. « Absolutul, — zicea el, — este singur real; lucrurile finite, dimpotrivă, nu sunt reale; temeiul lor nu poate sta dar... decât într'o îndepărtare a lor de Absolut, într'o decădere dintr'însul. Această doctrină, tot atât de clară și de simplă, cât este de sublimă, este cea cu adevărat platonică... Numai prin decăderea din prototip credea P l a t o n că sufletul se cobora din fericirea lui inițială spre a se naște în Universul temporal... Era un obiect al învățăturii secrete a Misterelor grecești, la care făcea aluzie de aceea, în chip nelipsit de limpezime, și P l a t o n, că originea lumii sensibile nu trebuia explicată, cum credea religia populară,

printr'o creațiune, printr'o izvorîre pozitivă din existența absolută, ci printr'o decădere dintr'însa. Pe aceasta se întemeia învățătura lor practică, după care sufletul, divinul decăzut în om, trebuia îndepărtat, cât se putea, de raporturile și de comunitatea cu corpul, și purificat așa, încât să moară pentru lumea simțurilor, spre a putea recâștiga absolutul și, murind pentru vieața simțurilor, să redevină astfel vrednic de intuiția prototipului » (Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher... nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. Diese eben so klare und einfache als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft platonische... Nur durch den Abfall vom Urbild lässt Plato die Seele von ihrer ersten Seligkeit herabsinken und in das zeitliche Universum geboren werden... Es war ein Gegenstand der geheimen Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato deshalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht wie in der Volksreligion, durch Schöpfung, als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen. Hierauf gründete sich ihre praktische Lehre, welche darin bestand, dass die Seele, das gefalene Göttliche im Menschen, so viel möglich von der Beziehung und Gemeinschaft des Leibes abgezogen und gereinigt werden müsse, um so, indem sie dem Sinnenleben absterbe, das Absolute wieder zu gewinnen und der Anschauung des Urbildes wieder theilhaftig zu werden).

Necesitatea acestei « decăderi » o dovedea apoi Schelling în chipul următor. Ca să poată reprezenta Absolutul, imaginea lui trebuia să fie și ea, în felul ei, absolută, — într'atât cel puțin, întru cât trebuia să poată exista « în sine », dacă nu prin sine. Caracteristica esențială a « Absolutității » (der Absolutheit) era în adevăr, pentru Schelling, în deosebire de Spinoza, « Euitatea » (die Selbstheit). Așa fiind, Absolutul, când a creat, luând cunoștință de sine însuși, propria sa imagine, a trebuit să-i comunice ceea ce îi constituia esența, adică independența și, ca condiție a ei, libertatea. Ceea ce a avut ca urmare inevitabilă că, atunci când a apărut, imaginea Absolutului, a trebuit să ia cunoștiință de ea însăși

ca fiind o existență independentă, și s'a folosit de libertatea sa ca să se separe de Absolutul pe care îl reprezenta, ieșind din sânul lui. De unde se vede că de această separare, tocmai fiindcă era necesară, nu era răspunzător Absolutul, ci imaginea lui. In Absolut exista numai temeiul libertății de care, în chip firesc, trebuia să se poată bucura imaginea sa, și prin urmare temeiul « posibilității », numai, pentru ea, de a « decădea ». Temeiul realității efective, însă, a acestei decăderi rezida în imaginea însăși a Absolutului (Im Absoluten lag nur der Grund der Freiheit seines Gegenbildes und damit der Möglichkeit des Abfalls; der Grund der Wirklichkeit lag einzig im Abfallenden selbst).

Iar procesul « decăderii » lua mai departe, în concepția lui Schelling, aspecte neo-platonice. Imaginea Absolutului care se forma atunci când el lua cunoștință de sine însuși, nu putea fi, ca produs al acestei operații, decât de aceeași natură cu ea. Operația în discuție însă era de natură rațională. Ea constituia chiar prima apariție a rațiunii, în sânul existenței primordiale, lipsite până atunci de cunoștință. Ea era astfel, propriu vorbind, « Rațiunea primordială » (die Urvernunft), căreia filosofii neoplatonici îi dedeau numele de λόγος. Ca produs al activității acelei Rațiuni primordiale, imaginea Absolutului (das Gegenbild des Urbildes) nu putea fi decât de aceeași natură cu ea. Ca produs al ei, totuși, imaginea Absolutului, spre a se deosebi de Rațiunea primordială, nu mai era decât Rațiunea pură și simplă (die Vernunft schlechthin). Iar când procesul « decăderii » a început, când imaginea Absolutului s'a separat de el, Rațiunea ce o alcătuia a devenit Intelect (Verstand), sau ceea ce filosofii neoplatonici numeau νοῦς. Și pe când în Rațiune existența nu era cunoscută decât printr'o Idee generală unică și atotcuprinzătoare, care merita să poarte, din această cauză, numele de « Idee primordială » (Uridee), în Intelect cunoștința existenței se diviza în forme multiple și variate, în nenumăratele Idei ce reprezentau lucrurile particulare ale lumii sensibile. Aceste lucruri luau astfel naștere, și ele, ca « aparențe » (als Scheinbilder) ale Ideilor Intelectului, alcătuind lumea experienței comune, pe care oamenii o percep cu simțurile.

In sfârșit, procesul de « decădere » a imaginei Absolutului, care a dat naștere lumii, și-a atins punctul final în conștiința omenească. Deslănțuit de libertatea pe care Absolutul o comunicase, cu necesitate, imaginei sale, procesul ei de decădere tindea, în chip firesc, la independență, — și, printr'însa, la individualizare. Iar individualizarea și-a găsit expresia cea mai desăvârșită în Eul omenesc, a cărui conștiință de sine însuși consta în faptul că se deosebea pe sine însuși de toate celelalte lucruri, adică, în fond, de tot restul lumii. Mai mult încă, simțindu-se liber, se credea în drept să se opună la tot ce nu era el însuși. In acest punct final al procesului de care e vorba se vădea, mai ales, originea adevărată a răului din lume. Căci libertatea omului nu era, în fond, altceva, decât «posibilitatea» lui de a face orice, — de a comite prin urmare și fapte rele. Dacă omul ar fi fost condamnat, de natura lui, să nu poată face decât fapte bune, răul n'ar fi existat. Dar atunci, omul n'ar mai fi fost liber... Și, dată fiind originea lui, nu putea să nu fie...

Acesta era, de altfel, și înțelesul explicării teologice a răului, prin liberul arbitru al omului. Dumnezeu, după teologii cari au formulat această explicare, a lăsat omului libera alegere a căilor vieții, pentru ca să nu-l lipsească de meritul virtuții. Dacă omul n'ar fi putut să facă decât fapte bune, n'ar fi mai avut, când le făcea, niciun merit. Activitatea lui ar fi devenit ceva mecanic, ceva automatic, ce ar fi luat orice preț voinței lui morale. Numai posibilitatea ce avea, fiind liber, de a face răul, dedea valoare faptului că făcea binele.

Omul însă, — continua S c h e l l i n g, — avea, în Univers, o situație excepțională. In el se încheia procesul de decădere, care dase naștere lumii, și tot în el începea procesul invers, de înălțare, care urma să apropie din nou lumea de Absolutul din care ieșise. Eul omenesc reprezenta, în adevăr, față de Absolutul primordial, maximul relativității, fiindcă, prin individualizarea lui extremă, era « principiul » însuși al «finității» (das Prinzip der Endlichkeit), ceea ce făcea dintr'însul polul opus al infinității principiului creator, dela obârșie. Intocmai după cum, însă, în mecanismul sistemului solar, când planetele ajung, pe orbitele lor, la depărtarea

maximă de soare, se întorc din nou în spre el, tot așa și în evoluția Universului, Eul omenesc, care e punctul depărtării maxime de Dumnezeu, este în același timp și punctul de unde începe întoarcerea spre Dumnezeu, spre Absolut, spre exi-existența ideală dela origine (Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äussersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale). In Eul omenesc, așa dar, ca punct extrem al «lumii decăzute», se reconstitue «lumea prototipică», — existența cosmică revenind astfel la forma ei primordială (Die Ichheit ist der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt).

Ca și procesul «depărtării» de Dumnezeu, a lumii, tot așa și procesul «întoarcerii» ei la Dumnezeu, are o lungă serie de trepte. Dacă primul din aceste două procese a constituit «creațiunea», cel de-al doilea constitue «istoria». Iar istoria, pentru cunoștința filosofică, este complexul sforțărilor pe care le-a făcut și continuă a le face Eul omenesc, de a sparge cadrul, strâmt și înăbușitor, al relativității și finității, în care se simte închis. Prin știință și filosofie, prin religie și artă, în desvoltarea lor neîntreruptă, prin progresul moral, în sfârșit, care constă în subordonarea, din ce în ce mai deplină, a voinței individuale celei colective, Eul omenesc se străduește să-și lărgească necontenit orizontul până la recunoașterea finală a identității sale absolute cu întreaga existență cosmică. Numai această recunoaștere îi permite să-și depășească egoismul (die Selbstheit), să iasă din izolarea lui (aus seiner Vereinzelung und Absonderung) și să se întoarcă, în cele din urmă, în sânul Absolutului. Potrivit cu această concepție a evoluției Universului, dacă «creațiunea» lumii, prin îndepărtarea ei de Dumnezeu, a fost un «păcat» (ein Sündenfall), «istoria» ei, ca sforțare de întoarcere la Dumnezeu, este «mântuirea» (die Erlösung).

Insuși acest amestec, al noțiunilor teologice de «păcat» și «mântuire», în reconstituirea filosofică a devenirii cosmice, arăta orientarea, din ce în ce mai accentuată, a cugetării lui

Schelling înspre problemele vieții religioase. O asemenea problemă i s'a părut, în cele din urmă, că rezulta din modul cum încercase el însuși să explice originea răului din lume. Când a luat cunoștință de sine însuși, Absolutul a comunicat imaginei sale, care trebuia să semene cu el, ceea ce îi constituia esența, adică libertatea. Iar prin aceasta a creat.... posibilitatea răului. A creat-o, e drept, numai ca o simplă virtualitate. Dar, fără această virtualitate, răul n'ar fi putut deveni o realitate. Așa încât, în ultimă analiză, autorul răului din lume era, — deși pe o cale indirectă, — Dumnezeu însuși...

Ca să evite această consecință, adânc turburătoare pentru un spirit religios, Schelling a crezut că trebuia să caute libertății o altă origine decât cea pe care i-o atribuise, în ipoteza pe care o făcuse. Și n'a găsit altă soluție, decât să presupună că libertatea, ca posibilitate a răului, izvora din ceva, ce exista, e drept în Dumnezeu, dar nu era el însuși, — dintr'o ființă, adică, inseparabilă, e drept, de Dumnezeu, dar, în același timp, diferită de el însuși. Iar această nouă ipoteză, oricât era de curioasă, i se părea, nu numai ca fiind singura, prin care se putea deslega, în chip mulțumitor pentru sufletul omenesc, problema ce i se impunea, dar și ca fiind necesară, din punct de vedere logic. Și demonstra această necesitate în felul următor.

Trebue să deosebim, zicea el, în orice noțiune, ceea ce constitue existența obiectului ei, de ceea ce condiționează acea existență. In noțiunea de Dumnezeu, așa dar, trebue să deosebim Ființa sa « întru cât există » și Ființa care e « temeiul » acestei existențe. Intru cât, însă, înainte și în afară de Dumnezeu n'a mai existat și nu mai există nimic, trebue să presupunem că « temeiul » existenței lui trebue să se găsească în el însuși. Ideea, că Dumnezeu n'a avut o cauză deosebită de el însuși, că Dumnezeu a fost cauza sa proprie, au avut-o, e drept, toți filosofii. Dar ei au comis, toți, greșeala, să considere acea cauză a lui Dumnezeu ca ne fiind decât numai un aspect logic, și prin urmare ideal, al lui însuși. Trebue dimpotrivă, — zicea Schelling, — s'o considerăm ca fiind ceva real, ca fiind o Ființă, nu numai reală, dar și capabilă de acțiune, într'o măsură unică în tot Universul, într'o măsură

incomensurabilă. Căci, altfel, acea Ființă n'ar putea fi cauza capabilă să producă efectul absolut, infinit, etern, pe care îl numim Dumnezeu. Cu toate acestea, acea Ființă, care există în Dumnezeu, ca temeiu al existenței lui, nu e tot una cu Dumnezeu. Temeiul existenței sale, pe care Dumnezeu îl are în sine însuși, temeiul « primordial » (der Urgrund) sau, cum îi zicea Böhme, « Ne-temeiul » (der Ungrund), nu e Dumnezeu, considerat în mod absolut, adică întru cât există. Ne fiind, cum am zis, decât temeiul existenței lui Dumnezeu, el nu se poate confunda cu Dumnezeu însuși, întru cât există. El este « Natura în Dumnezeu ». Iar această « Natură în Dumnezeu » nu este decât « posibilitatea » a ceea ce ajunge a fi « realitate » atunci, când Dumnezeu, luând cunoștință de sine însuși, începe a exista ca atare. Pe Dumnezeul conștient de sine însuși, care este, ca atare, înțelepciune și bunătate, îl precedă, adică, ceva, ce nu este decât temeiul posibilității acestor atribute ale existenței lui depline sau desăvârșite. Chiar și în Dumnezeu, cu alte cuvinte, perfectul iese din imperfect. Iar imperfecțiunea « Naturii în Dumnezeu » constă în faptul că ea nu este decât o « dorință întunecată de a se naște pe sine însuși » (eine dunkle Sehnsucht, sich selbst zu gebären), o « pornire inconștientă de a deveni conștient » (ein unbewusster Drang, bewusst zu werden). Imperfecțiunea acestei pârghii primordiale a procesului teogonic o arăta faptul că, sub cele două aspecte ale ei, ca dorință întunecată și ca pornire inconștientă, ea nu putea fi, în fond, decât « voință », — o voință însă pe care n'o lumina încă inteligența, și de aceea nu era voință de sine stătătoare și desăvârșită; căci inteligența este, propriu vorbind, în voință, voința (ein Wille in dem kein Vestand war, und darum auch nicht selbstständiger und volkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist).

Cu aceste elemente, S c h e l l i n g își închipue procesul teogonic, al devenirii și realizării lui Dumnezeu, în chipul următor, — pe care, spre a evita orice interpretare ce l-ar putea deforma, îl reproducem textual. « Corespunzând dorinței, care, ca temeiu încă întunecat, este cea dintâi mișcare a existenței divine, se naște în Dumnezeu însuși o reprezentare

lăuntrică reflexivă, prin care, — întru cât nu poate avea alt obiect decât pe Dumnezeu, — Dumnezeu se zăreşte pe sine însuşi într'un portret. Această reprezentare este cel dintâi act sau cea dintâi formă [1]), prin care sau în care Dumnezeu, absolut considerat, se realizează, deşi numai în sine însuşi. Această reprezentare este, la început, în Dumnezeu, este Dumnezeul însuşi născut în Dumnezeu (Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung, ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst).

Reprezentarea, prin care sau în care s'a realizat Dumnezeu, o lămureşte S c h e l l i n g mai departe în chipul următor, care indică, după desăvârşirea teogoniei, începutul cosmogoniei. Acea reprezentare a fost « inteligenţa » primordială, prin care Dumnezeu a luat cunoştinţă de sine însuşi, — cunoştinţa ne putând fi decât o funcţiune a inteligenţei. Ea a fost totdeodată « cuvântul » dintru început, prin care s'a exprimat dorinţa de a se naşte a existenţei divine. Iar aceste două prime manifestări ale existenţei divine nu erau posibile decât în şi printr'un « Spirit », de vreme ce erau amândouă manifestări spirituale. Simţind, în sine, dorinţa de a se naşte, a existenţei divine, sub forma ei primitivă, încă întunecată şi inconştientă, care era « Natura în Dumnezeu », şi înţelegând la ce tindea ea, Spiritul a pronunţat Cuvântul, care a făcut din acea dorinţă şi din inteligenţa care i s'a adăugat o « Voinţă liber-creatoare şi atotputernică ». Acea Voinţă, în sfârşit, şi-a plăsmuit, înainte de a începe opera sa creatoare, instrumentele de care avea nevoie, prin « separarea puterilor » (Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, und der

[1]) In textul german, care urmează după această traducere, cititorul poate vedea că Schelling zice: « Diese Vorstellung ist das Erste », — nu « die erste ». Ceea ce însemnează, că nu e vorba de cea dintâi reprezentare, ci de cel dintâi act, prin care, sau de cea dintâi formă, în care, se realizează Dumnezeu.

ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur, als in seinem Element, Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte).

Prin această « separare a puterilor » se explică, după Schelling, direcțiile diferite în care se desfășură, în lume, mișcările corpurilor neînsuflețite și faptele ființelor însuflețite. Tot ceea ce, într'însele, e « potrivire cu scopul », și prin urmare « armonie a rezultatelor », constitue « binele ». Tot ceea ce dimpotrivă, e « nepotrivire cu scopul », și prin urmare « conflict al rezultatelor », constitue răul. Prima direcție e determinată, numai de « inteligența divină »; cea de a doua izvorăște, direct, din « Natura în Dumnezeu ». Dacă dar Dumnezeu produce, în adevăr, binele, nu el produce și răul. Răul e produs de acel « temeiu » al existenței sale, care există, e drept, în el însuși, dar nu este el însuși. Ceea ce însemnează, că răul nu este imputabil, propriu vorbind, lui Dumnezeu, sub forma lui desăvârșită sau absolută, întru cât adică există ca Ființă conștientă și rațională. Răul nu este imputabil decât « temeiului », inconștient și irațional, al existenței sale.

Modul, însă, cum Schelling considera, din punct de vedere cronologic și ontologic, raportul dintre « temeiul existenței » lui Dumnezeu și « existența » lui, sdruncina această explicare a originii răului, — ca să nu zicem că o făcea imposibilă. Atât în lucrarea intitulată « Philosophie und Religion », din 1804, cât și în cea intitulată « Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände », din 1809, în care se cuprind ideile pe care le-am analizat până acum, Schelling susținea că prioritatea « temeiului existenței » lui Dumnezeu față de « existența » lui, nu era nici cronologică, nici ontologică. Cel dintâi nu exista « înaintea » celei din urmă, în timp, și nu era independent de ea, ca realitate ontologică. Iar acest raport metafizic, îl « lămurea » Schelling printr'o comparație. « In cercul, din care devine totul, nu este o

contradicție ca ceea ce produce Unul, să fie produs la rându-i de el. Nu este aici un mai întâi și un mai pe urmă, fiindcă totul se presupune reciproc, niciunul nu poate fi altul, dar nici fără altul. Dumnezeu are în sine un temeiu lăuntric al existenței sale, care, ca atare, îi precede apariția ca existând; tot așa însă este Dumnezeu, ca existând, înaintea temeiului existenței sale, întru cât acest temeiu n'ar putea exista, chiar ca atare, dacă n'ar exista, în act, Dumnezeu » (In dem Zirkel, daraus Alles wird, ist es kein Wiederspruch, dass das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegensetig voraussetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte). De unde rezultă că răul, care își are izvorul în « temeiul existenței » lui Dumnezeu, e produs, în fond, tot de Dumnezeu, — de vreme ce, dacă Dumnezeu n'ar exista, n'ar putea exista nici « temeiul existenței » lui...

## VII

Intr'un izbitor contrast cu activitatea sa publicistică, atât de bogată, din tinerețe, Schelling n'a mai publicat, din 1809 înainte, decât foarte puțin. Marea depresiune, pe care i-o lăsase moartea soției sale, părea a-i fi atins, în mod durabil, izvorul inspirației filosofice. Consolarea pe care o căutase, în 1812, într'o nouă căsătorie, — cu Pauline Gotter, o prietenă și admiratoare a neuitatei sale Caroline, — nu i-a îmbunătățit, din acest punct de vedere, situația. A publicat, e drept, în același an, în perioada de înviorare sufletească ce a precedat acel eveniment familiar, un mic studiu polemic, îndreptat în contra lui Jacobi, care era, la acea dată, președinte al Academiei de științe din München. Lucrarea era intitulată « Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlicken Dingen ». Iar în 1813, stimulat de evenimentele politice, și dorind să aducă o contribuție la renașterea poporului german, a întemeiat

revista intitulată « Die allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche ». Indiferența, însă, cu care această publicație a fost primită de cititori, i-a pus repede capăt. In 1815, în sfârșit, mica lucrare intitulată « Ueber die Gottheiten von Samothrake », — în care interpreta, în mod simbolic, divinitățile antichității clasice, ca « momente » ale « devenirii » lui Dumnezeu, așa cum o schițase în opera sa asupra libertății din 1809, — n'a avut niciun răsunet. Succesul, de care se bucurase în tinerețe, părea a-l fi părăsit cu desăvârșire...

In 1820, starea sănătății sale, care lăsa de dorit, silindu-l să evite, pentru câtva timp, clima cam aspră a platoului bavarez, l-a făcut să se mute la Erlangen, unde a rămas până în 1827. A ținut, la universitatea de acolo, cursuri asupra filosofiei sale, pe care s'a mărginit însă s'o reediteze, fără să-i adauge nimic nou, și n'a mai publicat nimic. In timpul absenței sale dela München, însă, o schimbare se produsese în orientarea cugetării politice a cercurilor conducătoare din Bavaria. Noul rege, Ludwig, care se suise pe tron în 1825, avea idei liberale, și, spre a înlesni progresul cultural al țării, a căutat să reorganizeze învățământul superior. Vechea universitate, pe care o întemeiaseră jesuiții la Ingolstadt, spre a organiza, pe terenul intelectual, lupta în contra protestantismului, și care, mutată la Landshut, devenise un organ de luptă în contra liberei cugetări, în general, a fost transformată în universitate de Stat, fixându-i-se sediul la München. Printre profesorii chemați să-i reformeze cadrele, potrivit cu noul scop pe care trebuia să-l urmărească, a fost chemat, dela Erlangen, și Schelling. De această ocazie, ce i se oferea pe neașteptate, a căutat el a se folosi, spre a da o nouă viață filosofiei sale, — nu îmbogățind-o cu elemente nouă, ci prezentând-o, numai, ca fiind ținta ultimă către care tindea întreaga evoluție a cugetării filosofice a omenirii. A început în acest scop, un curs de istorie a filosofiei « mai nouă », dela Descartes înainte, în care critica cu asprime tot ceea ce, în sistemele filosofice respective, nu se potrivea cu idealismul său. Hegel mai ales, care, cum vom vedea mai departe, îi fusese prieten în tinerețe, dar care se bucura pe atunci de o vază deosebită, era foarte rău tratat. Schelling îl acuza, mai întâi, de

plagiat, susținând că puținele idei nemerite, din sistemul lui filosofic, fuseseră luate, fără cuvenitele referințe, din propriul său sistem. Relevând această acuzare, Heine, în studiul pe care l-am menționat la începutul capitolului precedent, o confirma și o explica în același timp, cu o usturătoare ironie. Hegel, — zicea el, — a luat de sigur multe idei dela Schelling, dar a făcut foarte bine, fiindcă Schelling nu știa niciodată ce să facă cu ideile sale... El susținea, anume, că Hegel dase idealismului o formă logică, de care Schelling n'ar fi fost capabil. Iar misticismul la care ajunsese, în cele din urmă, îl batjocorea zicând că nu știa dacă cismarul Jacob Böhme vorbise în adevăr ca un filosof, dar știa în schimb că filosoful Schelling vorbea în adevăr ca un cismar... Aspectul cel mai urît însă, al atitudinii pe care Schelling o luase față de Hegel, îl constituia modul cum îi caracteriza filosofia. Cu excepția ideilor pe care i le « furase », tot restul acelei filosofii nu era decât « tristul rezultat al unei febre hectice, care se consuma în ea însăși » (das traurige Ergebniss einer hektischen, in sich selbst verkommenen, Abzehrung). Iar panteismul lui Hegel, în care Dumnezeu, sub forma Absolutului, trebuia să străbată întreaga natură, dela un capăt la altul, ca să poată ajunge a lua cunoștință de sine însuși, îi părea, lui Schelling, « monstruos ». Dacă mintea omenească nu putea concepe Absolutul sub forma lui Dumnezeu, în schimb, Dumnezeu nu putea fi un Absolut, care n'avea, la început, decât forma unei stridii (ein anfänglich austernhaftes Absolutes).

O asemenea atitudine nu putea să nu atragă atenția. Guvernul prusian a remarcat-o și a crezut, la un moment dat, că o putea utiliza, ca să apere tinerimea universitară de influența, ce-i părea primejdioasă, a unora din succesorii lui Hegel, care, ca Strauss și Feuerbach, mergeau prea departe cu atacurile lor în contra religiei. Regele Friedrich Wilhelm al IV-lea, care, cu simpatia sa cunoscută pentru « școala romantică », se ținea în curent cu activitatea literară și filosofică a adepților ei, îi atribuia lui Schelling meritul de a fi prevăzut că ideile lui Hegel aveau ceva « destructiv ». I-a propus dar, printr'un om de încredere al

său, Karl Josias von Bunsen, care s'a dus anume la München, în 1841, să vină la Berlin, ca să lupte « în contra semănăturii diabolice a panteismului hegelian » (gegen die Drachensaat des Hegel'schen Pantheismus). Să vină, « nu ca un profesor obișnuit, ci ca un filosof ales de Dumnezeu și menit să fie un învățător al timpului, a cărui înțelepciune, experiență și tărie de caracter regele dorea, pentru propria sa întărire, să le aibă în apropiere ». Acceptând această propunere, Schelling a fost numit consilier-raportor (vortragender Rath) al ministerului de culte, membru al academiei de științe și profesor al universității din Berlin.

Această nouă perioadă, însă, a activității sale filosofice, care începea sub auspicii atât de strălucite, s'a terminat destul de repede, nu numai fără niciun succes, dar și cu un incident penibil. Când a anunțat, ca temă a cursului său, « Filosofia revelației » (die Philosophie der Offenbarung), numărul celor ce s'au înscris ca să-l urmeze a fost atât de mare, încât nicio sală a universității nu putea primi un auditoriu atât de neobișnuit. Iar printre cei înscriși, se găseau profesori ai universității, funcționari superiori ai Statului, ofițeri, și alte persoane particulare, pe lângă studenți. Cu toate acestea, cursul n'a putut interesa pe ascultători. Farmecul formei literare nu putea acoperi lipsa unui fond logic mai serios, și interpretarea mistică a vechilor legende religioase, ca aspecte simbolice ale « devenirii divine », — așa cum o încercase în scrierile sale din 1804 și 1809, — a părut, cu toate desvoltările nouă pe care i le adăuga, obositoare. Numeroșii ascultători dela început l-au părăsit dar, treptat, și, în cele din urmă, Beneke, — unul dintre adversarii, de pe acea vreme, ai idealismului, de care vom avea să ne ocupăm mai departe, — a putut zice că, « pentru toți cei ce înțelegeau limpede, Schelling dase cel mai hotărît faliment » (dass bei allen Klarverständigen Schelling den entschiedensten Bankerott gemacht hatte). Ceea ce agrava încă situația, erau obiecțiile și atacurile ce i s'au adus, din punct de vedere teoretic, pe cale publicistică. In 1842, Frauenstädt, întemeindu-se pe notele pe care le luaseră studenții la cursul lui Schelling, a publicat o lucrare intitulată « Schellings Vorlesungen in

Berlin. Darstellung und Kritik» (Prelegerile lui Schelling la Berlin. Expunere și critică). Iar în 1843, Paulus, întemeindu-se pe notele tahigrafice, pe care pusese el însuși, pe un scriitor deprins cu acest meșteșug, să le ia la cursul lui Schelling, a publicat o lucrare, cu titlul vădit ironic, «Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung, der allgemeinen Prüfung dargelegt» (Filosofia pozitivă a Revelației, revelată în sfârșit, și expusă, spre cercetarea generală). După cererea lui Schelling, poliția, căreia el i se adresase, prin intermediul justiției, plângându-se că publicarea de către un străin, neautorizat de el, a filosofiei sale, constituia un delict evident, a declarat sechestrate toate exemplarele cărții lui Paulus. Acesta a publicat atunci o nouă lucrare, cu un titlu și mai ironic încă: «Vorläufige Appellation an das Publikum contra des Philosophen F. W. J. von Schellings Versuch, sich mittelst der Polizei unwiederleglich zu machen» (Apel provizoriu la public, împotriva încercării filosofului F. W. J. von Schelling de a se face, prin mijlocirea poliției, irefutabil). Exploatată de adversarii săi, această publicație a îngreuiat, în fața opiniei publice din Berlin, situația lui Schelling. Și mai grea a devenit această situație atunci când, la judecarea afacerii, tribunalul, având în vedere că inculpatul nu publicase, propriu vorbind, un manuscris original al reclamantului, ci numai notele luate la cursurile publice ale lui de către un al treilea, l-a achitat de vina ce i se imputase și a ridicat sechestrul, lăsând liberă vânzarea cărții în chestie.

Respingerea acțiunii sale l-a făcut pe Schelling să creadă că autoritățile nu voiau să-i dea niciun concurs la realizarea operei pe care o întreprinsese, după dorința regelui, — aceea, anume, de a feri tinerimea academică de rătăciri primejdioase. A declarat dar guvernului că, în asemenea condiții, nu-și mai putea continua cursul la universitate. Amărăciunea lui a fost chiar atât de mare, încât a renunțat și la relațiile sociale, petrecându-și restul vieții într'o retragere aproape absolută. El a murit la 20 August 1854, în Elveția, la Ragaz.

Contrastul, atât de izbitor, dintre succesul răsunător, aproape triumfal, de care se bucurase la început, la universitatea

din Jena, indiferența cu care fusese primit la cea din Berlin, și atmosfera, nu numai ostilă, ci și batjocoritoare, în care i se încheiase activitatea filosofică, nu se putea explica numai prin insuficiențele personale ale lui Schelling. Era la mijloc ceva mai adânc și mai general. Lumea, care e atât de schimbătoare, începuse a se sătura de idealismul, care o încântase cu o jumătate de veac mai nainte. Sub influența avântului pe care îl luaseră științele pozitive, spiritul public începuse a se orienta, pe nesimțite, în spre reacțiunea violentă a materialismului, care avea să trateze cu atât de mult dispreț, aruncându-le astfel cu totul în umbră, speculațiile «pure» ale filosofiei. Această reacțiune, însă, care n'avea să izbucnească decât de la jumătatea veacului al XIX-lea înainte, n'a împiedecat pe unii oameni de știință dela începutul aceluiași veac, — ca Oken, Carus, Oerstedt, Treviranus și alții, — să îmbrățișeze idealismul, sub forma, în deosebi, pe care i-o dase Schelling în prima perioadă a cugetării sale, și să-l utilizeze în lucrările lor. Asupra acestui răsunet al doctrinei filosofice, pe care o studiem, în știință, trebue să aruncăm de asemenea o privire.

## VIII

Sub ambele forme pe care le-am examinat până acum, idealismul se răspândise, la sfârșitul veacului al XVIII-lea și la începutul celui următor, în lumea intelectuală germană, cu repeziciunea unei epidemii. Schelling în deosebi, cu «Filosofia Naturii» și cu «Filosofia identității», câștigase atâția partizani, încât s'a putut vorbi, fără exagerare, de o «școală» a lui. Numai că acea școală n'a putut dura. Și cel care a contribuit mai mult la disolvarea ei, a fost Schelling însuși, prin variația necontenită a ideilor sale. In jurul rezultatelor la care ajunsese el, în prima perioadă a cugetării sale, se grupaseră numeroși profesori ai universităților germane de pe acea vreme, din care însă cei mai mulți l-au părăsit, — unii s'au ridicat chiar în contra lui, — atunci când a luat alte căi. Să ne mărginim a-i indica numai, spre a trece

mai repede la adepții pe care a izbutit să-i câștige idealismul printre oamenii de știință și cari i s'au arătat mai credincioși.

Georg Michael Klein, profesor de filosofie la universitatea din Würzburg, a publicat în 1805 lucrarea întitulată « Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls », în care se arăta un adept convins al ideilor lui Schelling. Aceeași atitudine o păstra, aproximativ, în lucrările « Verstandeslehre », din 1810, și « Versuch die Ethik als Wissenschaft zu begründen », din 1811. In lucrarea însă « Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre », ca să poată dovedi că « filosofia identității », pe care o propovăduia Schelling, nu era primejdioasă pentru religie și morală, se declara silit să se întoarcă la principiile lui Kant din « Religia în limitele rațiunii » și din « Critica rațiunii practice ».

Klein părea cel mai convins dintre adepții lui Schelling. De aceea l-am și menționat în primul rând. Alții se înfățișau ca adepți ai idealismului în genere, nu numai ai lui Schelling, deși înclinau mai mult spre ideile lui. Johann Stutzmann, bunăoară, deși adopta unele din concepțiile lui Schelling, nu-și ascundea totuși simpatiile pentru Fichte. El era privat-docent pentru filosofie la universitatea din Erlangen, și opera sa « Philosophie des Universums als Organisation des gesammten Wissens » aducea aminte mai mult de opera fundamentală a lui Fichte « Die Wissenschaftslehre ».

In ordinea cronologică trebue să citâm pe Johann Wagner, care era profesor la universitatea din Würzburg, unde a funcționat câtva timp alături de Schelling. In operele « Von der Natur der Dinge », din 1803, și « System der Ideal philosophie », din 1804, acest cugetător mergea, vizibil, și cu însuflețire, pe urmele concepțiilor lui Schelling, din « Filosofia naturii ». Ceea ce-l deosebea de acest predecesor al său era mai mult aspectul matematic mai pronunțat, pe care în « Mathematische Philosophie », din 1811, încerca să-l dea ideilor lor comune. Mai târziu însă, concepțiile neoplatonice și mistice, către care se îndreptase Schelling, l-au silit să-l părăsească, și chiar să-l atace. Cugetarea sa indepen-

dentă se manifesta mai ales în opera « Organon der menschlichen Erkenntnis », din 1830. El se ridica, într'însa, în contra « intuiției intelectuale » și a « științei absolute », pe care le considera ca « vorbe goale ». In gândirea noastră, ca și în natură, totul se reduce la operații matematice. A gândi este, propriu vorbind, a socoti. Iar în natură, o combinație chimică este o adunare, sau, după cazuri, o înmulțire, pe când o analiză chimică este o scădere, sau, după cazuri, o împărțire. Elementul comun în tot ce există este « sufletul lumii », a cărui « viață » ia « forme » diferite, pe care le reprezintă « lucrurile ». Acest proces al « devenirii » cosmice se desfășură după o schemă, cu patru faze diferite, căreia Wagner îi dă, din această cauză, numele de « tetradă ». Cele patru faze sunt: « ființă, opoziție, mijlocire, formă ». De aceea, « legea universală », după care se produc toate lucrurile lumii, este « o trecere, care se repetă veșnic, a ființei, prin opoziție și mijlocire, la formă, și invers » (ein ewig wiederkehrender Durchgang des Wesens durch den Gegensatz und seiner Vermittelung in die Form, und umgekehrt). Așa modifica Wagner, amplificându-l, procesul « triadic » al tezei, antitezei și sintezei, pe care îl preconizase, ca lege a activității creatoare a Eului, Fichte, și din care Hegel avea să facă, cum vom vedea mai departe, legea devenirii cosmice.

Să trecem peste Friederich Ast, care prin opera sa « Grundlinien der Philosophie », din 1807, a căutat să popularizeze ideile lui Schelling, iar în opera sa « Grundriss einer Geschichte der Philosophie », din același an, s'a străduit să ilustreze credința lui că în desfășurarea sistemelor filosofice se manifesta necesitatea spirituală a Absolutului de a ajunge la o cunoștință cât mai clară despre ființa sa proprie. Să trecem de asemenea peste Thaddäus Rixner, care a urmărit aceleași scopuri, — de a răspândi și lămuri idealismul lui Schelling, în cele două opere mai însemnate, din acest punct de vedere, ale sale: « Aphorismen aus der Philosophie », din 1809, și « Handbuch der Geschichte der Philosophie », din 1822. Să ajungem mai repede la oamenii de știință care, pe acea vreme, au uti lizat idealismul din « Filosofia Naturii » în încercările lor de a-și explica fenomenele de care se ocupau.

In fruntea lor trebue să punem pe Lorenz Oken, naturalistul. El se născuse în 1779 la Offenburg, în ducatul de Baden, studiase medicina la universitatea din Göttingen, la care se abilitase ca docent în 1802, și ajunsese în 1807, în urma lucrărilor de filosofie a biologiei, pe care le publicase, profesor de științe naturale la universitatea din Jena. Sub influența lui Schelling, ale cărui idei, din « System der Naturphilosophie » voia să le precizeze și să le desvolte, a dat la lumină mai întâi, în 1803, lucrarea întitulată « Übersicht des Gundrisses des Systems der Naturphilosophie und der damit entstehenden Theorie der Sinne » (Privire asupra schiței sistemului de filosofie a naturii și asupra teoriei, ce ia naștere astfel, a simțurilor). Concepută în spiritul și redactată în stilul lui Schelling, această lucrare era plină de comparații arbitrare și fantastice. Ea își propunea să reia concepția «potențelor» naturii, traducând-o în termeni matematici, —potrivit cu credința sa că filosofia, în general, trebuia să îmbrace haina științelor matematice. Viața naturii se desfășura, după el, într'o ascensiune, ale cărei trepte alcătuiau «potențele» ei. Traducerea lor însă în scheme geometrice, ca elipsa, parabola, iperbola, —și altele, mai puțin «tipic» geometrice, ca «forma ovoidă», —era atât de puțin naturală, atât de forțată și de arbitrară, încât ar fi de prisos să ne străduim a o face inteligibilă, prin desvoltări ce n'ar avea, altfel, nicio utilitate. Iar din punct de vedere dinamic, ascensiunea, ale cărei forme statice le reprezentau schemele geometrice amintite, se manifesta printr'o serie de moduri de acțiune ale naturii, ca «magnetismul, electrismul, chimismul, galvanismul, vegetatismul, animalismul ». Din manifestarea acestui ultim mod de acțiune a naturii, scotea Oken concluzia că lumea animală nu reprezenta altceva decât desvoltarea treptată a sensibilității, ca prim mijloc prin care natura ajungea să ia cunoștință de ea însăși. Diferitele clase de animale, ce au apărut succesiv, nu erau altceva de cât formele pe care le luau, treptat, organele simțurilor. Infusoriile reprezentau trezirea, numai, a sensibilității, sub forma, nediferențiată încă, a unei impresionabilități difuze. La moluște a apărut sensibilitatea la « puterea greutății » sau simțul tactil. La insecte, a luat

naştere simţul pentru lumină şi căldură. La peşti, simţul mirosului; la amfibii, simţul gustului; la pasări, simţul auzului. Mamiferele, — animalele din « a treia potenţă » a naturii, — au ajuns să aibă toate aceste simţuri, deşi, încă, inegal desvoltate. Oamenii în sfârşit, cari au reprezentat « totalitatea » lumii animale, au putut duce, la deplina lor desvoltare, toate simţurile, — şi, prin rafinarea lor necontenită, au ajuns la formele superioare ale vieţii sufleteşti, ca imaginaţia, inteligenţa, raţiunea, cu ajutorul cărora au putut lua naştere, ca moduri ale naturii de a se cunoaşte pe ea însăşi, arta, ştiinţa, filosofia.

Apărea astfel, în această lucrare a lui Oken, o primă schiţare, obscură încă şi vagă, în generalitatea ei, a evoluţionismului, — pe care au precizat-o apoi, din punct de vedere biologic, lucrările următoare. In 1805, Oken a publicat lucrarea întitulată « Die Zeugung », în care formula pentru prima oară ideea constituţiei celulare a fiinţelor vii. El susţinea că toate fiinţele vii sunt alcătuite din « băşicuţe » (Bläschen), foarte mici şi foarte simple, dar având o formă regulată, care este cea utilizată de natură în toate creaţiunile ei, adică cea rotundă, — cum se poate vedea şi la planetele sistemului solar. De unde rezultă că fiinţele vii nici nu pot lua naştere altfel, decât prin aglomerări de asemenea « băşicuţe », când împrejurările sunt favorabile unui asemenea proces de integrare. Aşa trebue să fi luat naştere, la început, în apele calde ale mărilor primitive, primele « băşicuţe » izolate, care au fost « infusoriile ». Acele « băşicuţe » iniţiale s'au îngrămădit, apoi, din cauze pe care n'am ajuns încă a le cunoaşte, câte mai multe la un loc, formând mici « mase infusoriale », cu o vieaţă şi cu o sensibilitate comună. Pe măsură ce acele mase au luat proporţii mai mari, funcţiunile lor vitale şi sensoriale s'au complicat şi s'au diferenţiat, dând naştere claselor de animale, din ce în ce mai desvoltate, ce au apărut, succesiv, pe pământ, şi care şi-au găsit încheierea ultimă, — până acum, — în oameni. Cu această ipoteză, Oken a devenit, în chip firesc, un precursor al transformismului. Ca atare l-a studiat un autor de mai târziu, C. Güttler, în opera întitulată « Lorenz Oken und sein Verhältniss zur modernen Entwickelungslehre », care a apărut în 1884.

Tot cu ajutorul constituției celulare a ființelor vii a încercat să explice Oken și reproducerea lor. Micile « bășicuțe » inițiale, cărora le dase numele, — ce nu poate să nu pară naturaliștilor de astăzi cu totul nepotrivit, — de « infusorii », nu erau propriu vorbind, pentru Oken, nici animale, nici plante. Ele erau numai « elementele » ce aveau să formeze « materia primitivă » (der Urstoff) sau « mucus-ul primitiv » (der Urschleim), din care urmau să ia naștere, după împrejurări, plantele și animalele. Dacă, în apă, infusoriile au dat naștere, prin îngrămădirea lor laolaltă, animalelor, în aer au dat naștere, prin același proces de integrare, plantelor. Odată apărute, în acest chip, plantele și animalele au suferit, la un moment dat al evoluției lor vitale, procesul invers, al desintegrării, menit a le face să dispară, prin descompunerea lor în elementele ce le compuneau, — pentru ca viața să se poată împrospăta veșnic pe pământ, reînnoindu-se. In acest scop însă, înainte de desintegrarea finală, unele din elementele constitutive ale plantelor și animalelor au tins să iasă din sânul lor, sub forma de sămânță, spre a da naștere, prin integrări nouă, altor plante și animale, de același fel. Iar pentru ca această descompunere parțială, care anticipează pe cea totală, să nu fie împiedecată, în dauna vieții nouă pe care trebue s'o creeze, natura a luat precauția de a o face plăcută. La animale mai ales, care au o sensibilitate mai desvoltată, reproducerea e însoțită de sentimentul, — căutat, de ele, cu ardoare, — al voluptății.

Tot în 1805 a publicat Oken lucrarea întitulată « Abriss des Systems der Biologie » (Schiță a sistemului biologiei), iar în 1806, în colaborare cu Kieser, pe cea întitulată « Beiträge zur vergleichenden Zoologie, Anatomie und Physiologie », — în urma cărora a fost chemat ca profesor de științe naturale la universitatea din Jena. Acolo a publicat, în 1807, lucrarea « Über die Bedeutung der Schädelknochen ». (Asupra semnificării oaselor craniului), care a fost considerată de naturaliști ca deschizând drumuri nouă în Morfologie. Mai importantă însă, din punct de vedere filosofic, a fost lucrarea « Über das Universum, ein phythagoräisches Fragment », care a apărut în 1808. Intr'însa, Oken preconizează, ca con-

cepție unitară a lumii, un « panteism naturalist ». Lumea nu e divizată, cum se crede, în « spirit » și « materie », care și-ar împărți, între ele, întreaga existență cosmică. Nu poate să fie reală o asemenea opoziție, care ar face iluzorie unitatea Universului. Tot așa, nu poate să fie reală opoziția dintre așa numitele « lucruri în sine » și așa numitele « fenomene ». Cu atât mai puțin, în sfârșit, poate să fie reală opoziția dintre Eu și Non-Eu. Nu există decât un singur Univers, care își apare sie însuși ca atare, și merită ca atare, singur, numele de Eu. Conștiința lui de el însuși nu este altceva decât « consensul » părților ce-l alcătuesc. Nici sub formele ei secundare sau derivate, adică individuale, conștiința nu este altceva decât « consensul » părților constitutive ale organismului respectiv. De unde rezultă, mai departe, că sensibilitatea ființelor vii individualizate nu este, la rândul ei, altceva, decât « consensul » lor cu lumea înconjurătoare. Iar acest « consens » se datorește faptului că « obiectele simțurilor » nu sunt altceva decât « prelungiri » ale organelor sensoriale, care se proiectează, pur și simplu, într'însele, — fapt al cărui aspect invers este că « obiectele simțurilor » se reprezintă, în organele sensoriale, pe ele însele (Alle Sinnenobjekte sind nur Verlängerungen der Sinnenorgane oder diese nur Selbsterscheinungen von jenen). Grație acestui fapt, numai, opoziția dintre Eu și Non-Eu ne mai având sens, Universul constitue o unitate. Ceea ce leagă aceste două aspecte diferite ale lui, unul de altul, formând dintr'însele o unitate desăvârșită, este intervenirea simțurilor (Durch die Sinne wird die Welt zu Einem verbunden und vollendet.).

In sfârșit între anii 1809 și 1811, a publicat O k e n, în trei volume, opera sa capitală, intitulată « Lehrbuch der Naturphilosophie » (Carte de învățat filosofia naturii), pe care o dedica « prietenilor săi Schelling și Steffens ». Cum era firesc într'o « Carte de învățat », autorul începea cu definiția obiectului pe care își propunea să-l studieze. « Filosofia naturii » era știința despre transformarea veșnică a lui Dumnezeu în Lume, despre împărțirea Absolutului unic într'o pluralitate de fenomene relative, și despre modul cum unitatea lui lucrează totuși, ca unitate, în multiplicitatea formelor

pe care le creează. Dumnezeu este totul, lângă care nu mai poate exista nimic, în care, dimpotrivă, trebue să rămână închisă întreaga lume. Ceea ce însemnează că, întru cât filosofia naturii își propune să reconstitue nașterea lumii, ea nu poate face altceva decât să descrie desfășurarea gândirii lui Dumnezeu. Ea trebue să caute dar formele în care gândește Dumnezeu, și numai descoperindu-le, poate descrie formele pe care le ia devenirea lumii. Ca atare, filosofia naturii nu poate fi, în principiile ei cele mai înalte, decât teosofie.

Din acest punct de vedere, devenirea lumii, ca realitate, nu poate fi nașterea a ceva, ce n'ar fi existat mai înainte. Nu poate fi decât procesul prin care ideile lui Dumnezeu, care, ca atare, nu pot fi întinse, iau forme extensive. Prin aceasta, însă, ideile creatoare, care sunt, ca atare, infinite, ies din ele însele, devenind realități finite. Ceea ce însemnează că și unele și altele, și ideile și realitățile, sau, mai pe scurt, « idealul » și « realul », sunt, în fond, identice, deși se deosebesc în forma lor. « Idealul » este « realul » sub o formă simplă și neîntinsă, infinită și eternă, unică și nedeterminată; « realul » este « idealul » sub forma multiplicității întinse, finite, trecătoare și determinate (Reales und Ideales sind eins und dasselbe, nur unter zweierlei Formen. Das letzte ist dasselbe unter einer unbestimmten, ewigen, einfachen Form; das Reale ist aber dasselbe, jedoch unter der Form der Vielheit, u.s.w.). Intru cât dar devenirea realității nu e altceva decât transformarea extensivă a idealității (Realwerden heisst Extensiv werden der Idee), toate formele de existență sunt, în fond, identice. Toate lucrurile lumii, oricât ar fi de diferite, sunt forme ale uneia și aceleiași Unități absolute, care este eternă și neîntinsă, nefiind supusă niciunei determinări de timp și de spațiu, și neavând nicio calitate, de niciun fel, care ar putea-o determina, în vreun alt chip. Ca atare, acea Unitate absolută, neputând fi determinată, pentru cugetarea noastră, sub nicio formă, nu poate fi, pentru mintea noastră, decât nimic. Ea este, după O k e n, « Nimicul Naturii » (das Nichts der Natur).

De aceea, — întru cât filosofia naturii nu poate deveni o știință decât numai luând forme matematice, « Nimicul Na-

turii » nu poate fi reprezentat decât prin simbolul aritmetic Zero. Caracterele acestui simbol coincid în adevăr perfect, cu caracterele « Nimicului Naturii », ca « Unitate absolută » a lumii. Zero nu poate avea, ca atare, nicio calitate; lui nu-i poate conveni niciun predicat; despre el nu se poate, nici afirma, nici nega, nimic; el este « inefabilul » (das Unaussprechbare). Acest simbol matematic se confundă astfel cu Absolutul metafizic, care este, de asemenea, lipsit de orice determinare, fiindcă orice determinare, limitându-l, l-ar face relativ.

Cum ia naștere însă lumea din acest Absolut metafizic? Prin « desdoirea » lui « de sine însuși » (durch seine Selbstentzweiung). Sfâșiându-se pe sine însuși, Absolutul își împarte unitatea lui ideală în realități multiple. Iar acele realități, trebuind să fie determinate, nu pot fi decât numere. Căci, în matematică, determinările nu încep decât odată cu numerele; numai ele sunt cantități anumite. Tot ce e real, prin urmare, trebue să fie un număr (Alles, was real, was ponirt, was endlich ist, ist aus Zahlen geworden; oder strenger: alles Reale ist schlechterdings nichts anderes, als eine Zahl). De aceea, devenirea lumii, ca realitate, presupune o « punere » veșnică a Absolutului (ein ewiges Setzen des Absoluten), care este o « punere de sine însuși » (ein Selbstsetzen). Atunci, însă, când se « pune » pe sine însuși, Absolutul nu face altceva decât « să-și apară » sie însuși. Orice realitate cosmică e astfel, ca «punere de sine însuși» a Absolutului, o «apariție de sine însuși» a lui (eine Selbsterscheinung). O asemenea «apariție de sine însuși », însă, nu poate fi decât o « luare de cunoștință de sine însuși »: a-și apărea sie însuși nu poate să însemneze decât a deveni conștient de sine însuși (Selbsterscheinung ist Selbstbewusstsein). De unde rezultă că « punerea de sine însuși » a Absolutului, întru cât se repetă veșnic în devenirea lumii, presupunând o « reprezentare » veșnică « de sine însuși », implică o « conștiință » veșnică « de sine însuși ». Această « conștiință veșnică de sine însuși » este Dumnezeu (dieses ewige Selbstbewusstsein ist Gott). Cu și prin « reprezentările » acestei « conștiințe veșnice de sine însuși », ia naștere lumea, ca « limbaj al lui Dumnezeu » (als Gottessprache),

ca complex al ideilor divine, care se realizează succesiv, într'o ordine ce nu poate fi decât logică. De aceea, filosofia naturii este, în fond, o «logică divină», — care nu poate fi decât o logică a unității. Căci întreaga viață a lui Dumnezeu constă în «a se desdoi veșnic pe sine însuși, rămânând totuși veșnic unul și același» (sich ewig zu entzweien und doch eins zu bleiben).

Merite deosebite, pentru popularizarea problemelor filosofice ale științelor naturale, și-a câștigat Oken prin publicarea «manualului» său «Lehrbuch der Natur philosophie», care a apărut în trei volume între 1809 și 1811, precum și prin marea sa «Istorie generală a naturii» (Allgemeine Naturgeschichte), care a apărut în 13 volume, între 1833 și 1841. Iar interesul crescând al publicului cititor pentru cercetările curente, în științele naturii, l-a întreținut prin revista «Isis», pe care a început s'o editeze în 1817.

După Oken, trebue, în ordinea importanței relative, să menționăm, printre oamenii de știință cari au utilizat idealismul lui Schelling în cercetările lor, pe Karl Gustav Carus. El se născuse în 1789 la Lipsca, studiase medicina la universitatea de acolo, se abilitase, în 1811, ca docent pentru anatomia comparată, printre ai cărei întemeietori, în Germania, se număra, a fost numit în 1815 profesor de obstetrică și director al institutului de chirurgie medicală din Dresda, iar din 1827 înainte a ajuns medic al familiei regale saxone. Pe lângă numeroase opere, cu conținut strict medical, Carus a mai publicat și lucrări de psihologie și teoria cunoștinței în care s'a folosit de unele din concepțiile lui Schelling. Așa au fost «Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele» (Psyche, contribuție la istoria desvoltării sufletului), din 1846, «Organon der Erkenntniss der Natur und des Geistes» (Organon al cunoașterii naturii și spiritului), din 1853, și «Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt» (Psihologie comparată sau istorie a sufletului în seria lumii animale), din 1866. Ideea centrală a tuturor acestor lucrări era, că formarea organismelor, în general, și a corpului omenesc în deosebi, nu se poate înțelege cu adevărat, decât numai

dacă e considerată, ca determinantă de acțiunea sufletului lor asupra materiei ce le alcătuește. Carus a devenit astfel propovăduitorul, ca anatomist, al unei morfologii spiritualiste. El a pus în evidență, în același timp, ca psiholog, importanța inconștientului. Acțiunea spiritului asupra materiei, în perioada inițială a constituirii organismelor, animale și omenești, și a formării organelor necesare simțirii și gândirii conștiente, nu putea fi decât inconștientă. De unde, credința lui că drumul care ducea la înțelegerea vieții sufletești conștiente începea în regiunea inconștientului.

De geologul și mineralogul Henrik Steffens am vorbit, în altă ordine de idei, într'un capitol anterior. Ne mărginim să relevăm aici faptul că, în opera sa « Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft » (Liniile fundamentale ale științei filosofice a naturii), din 1806, relua și el, desvoltându-le, ideile din « Filosofia naturii » a lui Schelling.

Un adept al aceleiași opere a lui Schelling a fost, în sfârșit, fizicianul danez Hans Christian Oerstedt, descoperitorul electro-magnetismului. El se născuse în 1777 și era profesor de fizică la universitatea din Kopenhaga. Operele sale cu conținut filosofic, scrise, firește, în limba daneză, au fost traduse în limba germană de Kannegiesser. Ele au fost, cu titlurile lor germane: « Der Geist in der Natur » (Spiritul în natură), care a apărut în 1850, « Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur » (Nouă contribuții la spiritul în natură), care a apărut în 1851, « Die Naturwissenschaft in ihrem Verhältnis zur Dichtkunst und Religion » (Știința naturii în raportul ei cu arta poetică și cu religia), din 1850, și « Die Naturwissenschaft und die Geistesbildung » (Știința naturii și formarea spiritului), din același an. Ideea centrală, în toate aceste opere, este că « corporalitatea » și « spiritualitatea » lumii sunt inseparabil unite în cugetarea lui Dumnezeu, care produce toate existențele cosmice, gândindu-le.

Alături, însă, de aceste forme « științifice », idealismul a mai luat și unele forme literare, — în activitatea « școalei romantice germane » mai ales, — asupra cărora trebue să aruncăm de asemenea o privire, în capitolul următor.

CAP. VII.

# FORMELE LITERARE ALE IDEALISMULUI

Henrik Steffens, învățatul norvegian, pe care vieața sa de pribeag îl făcuse să ia parte la frământările de idei ale lumii intelectuale din Germania, dela sfârșitul veacului al XVIII-lea și dela începutul celui următor, ne-a lăsat, într'o voluminoasă autobiografie, o sumă de observări interesante asupra promotorilor și protagoniștilor așa numitei « școale romantice », care era pe atunci în plină ascensiune. Deosebit de prețioasă, întru cât venea dela un străin, cu vederea mai liberă de influențe locale, era, mai ales, încercarea lui de a caracteriza orientarea simțirii și a gândirii celor ce reprezentau noul curent, — literar, artistic și filosofic, — considerând-o ca determinată de « nostalgia infinitului » ce-i stăpânea, într'o măsură variabilă poate, dar nu mai puțin reală, pe toți. Surprinzătoarea « diagnoză » psihologică, ce apăruse mai întâi în corespondența lui cu Carolina Schlegel, n'a întârziat a ajunge la cunoștința celor interesați, — și i-a impresionat adânc, fiindcă le permitea să înțeleagă mai bine propriile lor stări sufletești. Henrik Steffens, care, cu tot cultul lui pentru literatură, artă și filosofie, era, ca medic și naturalist, ca geolog și mineralog, un om de știință pozitivă, izbutise, în adevăr, să descopere izvorul ascuns al spiritului romantic. Ceea ce îl constituia era, după el, un complex psihic de elemente diferite, ce puteau fi examinate separat, de către cei ce se îndeletniceau cu asemenea analize, dar rămâneau confundate, în acțiunea lor comună, într'o unitate indisolubilă. Era, mai întâi, nevoia, de natură mai mult intelectuală, de a merge, în toate, până la capăt, — până la rezultatele, teoretice sau practice, dincolo de care nu mai rămânea nimic de cercetat sau de dorit. Era, apoi, pornirea, de natură mai mult afectivă, de a trece peste toate hotarele, de a sări peste toate barierele, —

chiar și peste cele pe care cei stăpâniți de un asemenea avânt irezistibil se vedeau siliți, câteodată, să și le pună, deocamdată, singuri. Ei nu puteau considera ca o hotărîre voluntară, ce i-ar fi legat în vreun chip oarecare, o astfel de oprire pe loc, ce le era impusă numai, vremelnic, de împrejurări. Deviza lor suverană era astfel: mai departe, tot mai departe, cât mai departe, fără sfârșit! Starea de spirit dela originea orientării literare, artistice și filosofice a romanticilor nu se reducea, adică, numai la o sentimentalitate pasivă, ce s'ar fi manifestat printr'o atitudine pur contemplativă, în fața lumii și a vieții, ci se completa cu o impulsiune activă, surprinzător de puternică și capabilă să ia, uneori, aspecte eroice. Nostalgia infinitului, de care vorbea Henrik Steffens, se transforma, de cele mai multe ori, în căutarea aprigă, plină de îndrăsneală și gata să înfrunte toate primejdiile, a Absolutului.

Istoricii literari, mai vechi și mai noi, cari s'au ocupat de școala romantică germană, s'au străduit, se înțelege, să explice complexul psihic, ce-i constituia caracteristica de căpetenie, și a cărei realitate nu putea fi pusă la îndoială, căutându-i cauzele determinante. Factorul etnic, cel geografic, cel social, cel ideologic, au fost cercetați pe rând, din punctul de vedere al rolului pe care l-au putut juca, în producerea orientării, intelectuale și afective, dinlăuntrul școalei de care e vorba. In ultimele decenii mai ales, — din veacul nostru, firește, — discuțiile au fost vii și îndelungate. La ele au luat parte învățați cunoscuți, — și deosebit de prețuiți în lumea așa numiților «germaniști», — ca Sauer[1]), Nadler[2]), Mehlis[3]), Unger[4]), Petersen[5]), Strich[6]), Gundolf[7]), Benz[8]), — și alții. Se înțelege dela sine că nu

[1]) August Sauer, *Litteraturgeschichte und Volkskunde*, Prag, 1907.
[2]) Joseph Nadler, *Litteraturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, Regensburg, 1912—1918.
[3]) Georg Mehlis, *Die deutsche Romantik*, München, 1922.
[4]) Rudolf Unger, *Die Vorbereitung der Romantik*, în «Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde», Bd. 26, Breslau, 1925.
[5]) Julius Petersen, *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*, Leipzig, 1926.
[6]) Fritz Strich, *Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit*, München, 1928.
[7]) Friedrich Gundolf, *Romantiker*, Berlin, 1930.
[8]) Richard Benz, *Die Deutsche Romantik*, Leipzig, 1937.

putem trece în revistă aici, amănunțit, tezele lor, cu numeroasele argumente pe care se întemeiază. Am depăși, cu prea mult, limitele ce se impun unei lucrări de istoria filosofiei. Ne mărginim să relevăm numai faptul că punctele lor de vedere, deși parțial îndreptățite, ne îndrumează totuși, prin chiar opoziția lor relativă, în spre factorul individual, — al structurii sufletești a fiecăruia din reprezentanții romantismului german, — ca putând să ne procure, cu mai multă ușurință, posibilitatea de a-i înțelege, mai temeinic, natura.

Factorului etnic, mai întâi, pe care îl utilizau, în deosebi, Sauer și Nadler, îi opune Petersen «amestecul neamurilor» (die Vermischung der Stämme), care făcea pe poetul Dehmel să scrie:

> Zehn Völkern schuldet meine Stirn
> ihr bischen Hirn.
> Ich habe nie das Volk gekannt
> aus dem mein reinster Wert entstand.

Cu factorul etnic, apoi, se arăta strâns legat factorul geografic, după așezarea teritorială a diferitelor populații. Cu amestecul lor, însă, pierdeau din importanță și caracterele fizice ale ținuturilor respective. Nordul și Sudul, răsăritul și apusul, de care unii istorici literari ai romantismului, ca Benz bunăoară, se foloseau în mod curent, pentru explicarea unora din aspectele lui, nu se mai puteau invoca cu atâta siguranță. Principiul «alternării» stărilor de sentiment, în sfârșit, în evoluția sufletească a popoarelor, la care recurge în deosebi Petersen, nu pare, nici el, îndestulător. Intru cât însă acest principiu ne îndrumează, cu mai multă stăruință, în spre factorul individual, la care am făcut aluzie, e bine să ne oprim un moment asupră-i. «Ca alternarea zilei și a nopții sau a anotimpurilor, — zice Petersen, — așa străbate istoria spiritului german o înlocuire periodică (eine periodische Ablösung) de primăvăratică plăcere de viață și de tomnatică melancolie, de strălucire matinală și de amurg seral, de tonuri majore și minore, de aspră încordare a voinței și de duioasă resemnare, de luminoasă privire a prezentului și de adâncă cufundare în aspectele nocturne ale naturii, de sensuală gustare a vieții și de mistică dorință a morții, de sentiment

sigur al realității în cadrul finitului și de aspirație veșnic nemulțumită către infinitul ascuns în dosul fenomenelor. De când, în preajma anului 1000, cu reforma vieții monahale, tema *memento mori* a devenit motivul călăuzitor al poeziei, au ieșit la suprafață, din veac în veac, mișcări ale maselor în direcția spiritualistă, care, prin fanatismul lor biciuitor, au turburat viața exterioară a timpurilor respective, — ca predicatorii cruciatelor, ca flagelanții, ca anabaptiștii, ca iconoclaștii, — sau, în ocolirea *quietistă* a oricărei neliniști a vieții, s'au consacrat cufundării vizionare în iluminarea interioară, — ca misticii, teosofii și pietiștii... Cu cât aceste mișcări se depărtau mai mult de furtuna exterioară a vieții, cu atât frământarea interioară a celor ce le reprezentau devenea mai puternică, și cu cât se desfășurau mai în tăcere, cu atât acțiunea lor asupra poeziei germane mergea mai în adânc »[1]). Asupra poeziei și, printr'însa, și asupra altor domenii înrudite ale simțirii și gândirii omenești, — între altele și asupra filosofiei.

Că asemenea curente sufletești se produc în adevăr în viața popoarelor și nu lipsesc a-și manifesta influența asupra mai tuturor formelor lor de manifestare, — nu mai încape îndoială. Dar e tot atât de neîndoios că ele nu ating deopotrivă pe toți cei ce trăiesc și lucrează în perioadele de timp respective. In lăuntrul duratei, mai mult sau mai puțin lungi, a curentelor de acest fel, se găsesc destui oameni cari simt și gândesc « altfel », decât cei ce se lasă târîți de ele. Romantismul german, bunăoară, n'a fost o dispoziție de spirit generală. Alături de reprezentanții lui, strânși într'o grupare specială, care n'a fost prea numeroasă, au trăit și au lucrat reprezentanții altor direcții literare, artistice și filosofice, nu numai deosebite, dar și, uneori, cu totul opuse. Firește, școala romantică a exercitat asupra spiritului public german o influență destul de întinsă. Dar nici celelalte « școale », literare, artistice sau filosofice, n'au rămas lipsite de o asemenea influență. Așa încât, în explicarea fenomenului cultural de care e vorba, accentul cade în ultimă analiză, chiar și în cadrul unei aplicări convinse

[1]) Julius Petersen, *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*, pp. 30, 39.

a principiului lui Petersen, pe structura sufletească a celor ce l-au produs sau a celor ce i-au suferit acțiunea.

Din acest punct de vedere, s'ar putea zice că principala caracteristică a constituției psihice a romanticilor germani a fost, — după schema pe care am văzut-o în introducerea primului volum al lucrării de față, — predominarea sensibilității și a imaginației, cu mecanismul derivat al proiecțiunii, asupra inteligenței și a discernământului critic, cu mecanismul derivat al sistematizării. Iar sensibilitatea lor, care era prea vie, foarte mobilă, și mai totdeauna nemulțumită de realitățile vieții, le biciuia uneori cu prea multă putere imaginația, împingând-o pe căile cele mai uimitoare. E un fapt, ce nu se poate pune la îndoială, că cei mai mulți dintre romanticii germani au avut o viață frământată, plină de contrarietăți și de neajunsuri, care i-au făcut să sufere mult, — mai mult de sigur decât ar fi suferit alții, în aceleași împrejurări. Viața este, din nefericire, grea și puțin satisfăcătoare pentru mai toți oamenii. Dar, totuși, de neajunsurile ei, care sunt multe și care pot fi mari, nu suferă toți oamenii deopotrivă. Cei cari suferă mai mult sunt cei pe care o sensibilitate prea vie îi condamnă la reacțiuni excesive. Ca tip reprezentativ al lor ar putea fi considerat personagiul căruia Goethe îi adresa versurile cunoscute:

> Du bebst vor allem was nicht trifft,
> und was du nie verlierest, das musst du stets beweinen.

Sunt adică oameni cari, din cauza unei sensibilități excesive, tremură chiar și dinaintea lucrurilor ce nu-i ating nicidecum, și plâng veșnic ceea ce n'au pierdut niciodată. Ei plâng, mai ales, fericirea, de care o imaginație prea înflăcărată îi face să creadă că ar fi putut să se bucure, dacă viața lor ar fi fost... ceea ce nu putea să fie, de vreme ce s'a desfășurat, de fapt, cu totul altfel decât își închipuiau ei că ar fi trebuit să se desfășure.

Istoricii literari, cari au cercetat modul cum au trăit reprezentanții școalei romantice germane, ne asigură că nu puțini dintr'înșii au suferit mult, din cauza greutăților, teoretice și practice, de care s'au lovit în viața lor. Unii au plătit chiar foarte scump sensibilitatea prea vie, care îi făcea prea

iritabili. Wackenroder, despre care am zis într'un capitol anterior că a fost unul din precursorii romantismului german, a murit foarte tânăr, la 25 de ani numai, de « friguri nervoase » (Nervenfieber). Hölderlin a suferit în tinerețe de o « schizofrenie » care îl ținea departe de lume și a ajuns, în pragul maturității, la o nebunie cu atât mai dureroasă, cu cât era întreruptă de perioade de luciditate, care îi permiteau să-și dea seamă de starea sa. Novalis n'a putut suporta, fără o adâncă turburare a echilibrului său sufletesc, moartea primei sale logodnice; iar când, cu marea mobilitate a sensibilității sale, s'a logodit a doua oară, agitația psihică i-a fost atât de mare, încât i-a atins echilibrul organic. Pe când se ducea să-și celebreze căsătoria, a avut, pe drum, un acces grav de hemoptizie. S'a mai luptat apoi, vreo câteva luni, cu tuberculoza care debutase astfel brusc, și a murit la 29 de ani de abia. Tieck era chinuit adesea de « gânduri negre »,— cum își caracteriza el singur stările depresive și accesele de melancolie. Friedrich Schlegel avea chiar « idei de sinucidere », pe care i le imputa, în corespondența lor, prietenul său Novalis. Schleiermacher, în sfârșit — ca să ne mărginim numai la cei de care avem să ne ocupăm în acest capitol și în cel următor, — pe lângă că a avut o tinerețe frământată de îndoieli religioase, a suferit mult, cum vom vedea, din cauza unui proiect de căsătorie ce nu s'a putut realiza. Toți doreau astfel o viață mai liniștită, mai senină, mai armonică, pe care însă n'o credeau posibilă decât « altundeva », — departe poate, foarte departe chiar, în perspectiva adâncă, neguroasă, ireală, a « țărilor nedescoperite », cum zicea Tieck într'o poezie, pe care o vom cita ceva mai departe, în altă ordine de idei. Iar înclinarea mistică a imaginației lor, mergând și mai departe încă, le reprezenta viața, pe deplin satisfăcătoare, pe care o doreau, ca o cufundare în infinit, ca o învăluire în etern, a ființei lor mărginite și trecătoare.

Ceea ce a ajutat mai ales desvoltarea acestei înclinări mistice a imaginației, a fost sentimentul nou al libertății. Nu încă al libertății obiective, în ordinea acțiunii, ci al libertății subiective, în ordinea simțirii și a gândirii. Unul din istoricii literari pe cari i-am menționat mai sus, Mehlis, descrie, sentimentul

nou de care e vorba, în cartea sa « Die deutsche Romantik », din 1922, în felul următor: « Era, — atunci când a început a se înfiripa curentul romantic, — ca și cum sufletul s'ar fi deșteptat dintr'un somn adânc sau s'ar fi însănătoșit după o boală lungă. Omul se liberase atunci de o mulțime de prejudecăți apăsătoare, de principii și așezăminte ale vechii rațiuni de Stat. El găsise curajul să treacă peste o sumă de lucruri, recunoscute până atunci ca reguli stricte ale moravurilor și convenienței » [1]). Curajul acesta apăruse mai întâi dincolo de Rhin, unde se produsese marea mișcare revoluționară, care debutase, la 1789, cu proclamarea libertății naturale a omului și a drepturilor firești pe care i le conferea ea. Iar din Franța, starea de spirit creată de revoluție tindea a se răspândi, printr'o inevitabilă contagiune, intelectuală și afectivă, în restul lumii. Am avut, în capitolele anterioare, câteva dovezi ale răspândirii stării de spirit, de care e vorba, în Germania, unde tinerimea universitară mai ales se arăta, în unele părți, plină de entusiasm pentru mișcarea de liberare ce începuse la vecinii din apus. Fichte, Schelling, — Hegel însuși, cum vom vedea mai departe, — fuseseră stăpâniți, în timpul vieții lor studențești, de același sentiment înflăcărat. Mehlis relevă apoi și efectele mai adânci care depășeau punctele de vedere obișnuite, — cel politic, cel social și cel economic, — ale stării de spirit de care e vorba. « Dar, — zice el, — sufletul se simțea liber, mai presus de toate, în lăuntrul său. Nu se mai socotea supus asprei porunci a necesității, care privea numai aparența lui exterioară, ca lume a simțurilor; înlăuntrul său se simțea deslegat cu totul și neîmpiedecat (vollkommen abgelöst und ungehemmt). Sufletul se simțea suveran ». Iar această suveranitate lua proporții neașteptate și aspecte cosmice. « Sufletul își simțea însemnătatea lui de sine stătătoare, nstinctul lui particular și peste putință de înlocuit pentru totalitatea existenței. O nouă perspectivă părea dată. Noui orizonturi se deschideau. Lumea simțurilor nu mai putea fi considerată ca fiind singura existență; ca lume adevărată părea a fi indicată lumea suprasensibilă; iar ca viață adevărată

[1]) *Op. cit.*, p. 10.

apărea, din ce în ce mai mult, vieața în spirit și în rațiune, vieața de valoare a Eului »[1]). Unele din efectele acestei orientări în spre noua perspectivă și în spre nouăle orizonturi le-am văzut în capitolele precedente, la Fichte și la Schelling; pe celelalte, care au fost poate mai impresionante, fiindcă au fost mai accentuate, urmează să le vedem în capitolul de față și în cele următoare, la cugetătorii de cari mai avem să ne ocupăm. Până atunci, însă, trebue să mai considerăm încă unul din aspectele acelei « nostalgii a infinitului », care, după Henrik Steffens, constituia esența spiritului romantic.

## II

Această pornire, — care, cu tot coloritul ei intelectual, era în fond mai mult afectivă, — își căuta în chip firesc, spre a se manifesta în afară, forme de exprimare cât mai puțin definite, cât mai neprecise, mai vagi, mai nebuloase. Și fiindcă noțiunile, ca produse ale inteligenței, păreau totdeauna prea determinate, iar cuvintele, ce le desemnau, se raportau mai totdeauna la obiecte finite, dorința romanticilor de a traduce în forme comunicabile nostalgia infinitului s'a îndreptat mai întâi în spre limba sunetelor pure, adică în spre muzică. Wackenroder, — al cărui rol de inițiator, la începuturile mișcării romantice, l-am relevat mai sus, — ajungând, la sfârșitul scurtei sale vieți, la constatarea că nu izbutise a da acelei turburătoare nostalgii, în încercările sale literare, o expresie satisfăcătoare, se întreba, aproape cu desnădejde, de ce se mai chinuia să caute, ca un « nebun », cuvinte, ce nu puteau reda niciodată ceea ce « simțea ». Și exclama: « Veniți, voi, tonuri, îndreptați-vă încoace, și scăpați-mă de această dureroasă căutare pământească a cuvintelor. Invăluiți-mă, cu miile voastre de raze, în norii voștri strălucitori, și ridicați-mă, în sus, în vechea îmbrățișare a cerului a toate iubitor » (Aber was streb' ich Thörichter, die Worte zu Tönen zu verschmelzen?

[1]) Id., *ibid.*, pp. 10, 11.

Es ist immer nicht wie ich's fühle. Kommt, ihr Töne, ziehet daher und errettet mich aus diesem schmerzlichen Streben nach Worten, wickelt mich ein mit euren tausendfachen Strahlen in eure glänzenden Wolken, und hebt mich hinauf in die alte Umarmung des alliebenden Himmels!). Aceste cuvinte au fost scrise numai cu puțin înainte de criza de « friguri nervoase », care a pus capăt vieții lui Wackenroder, și au apărut în culegerea postumă de fragmente, intitulată « Phantasien über die Kunst », pe care a publicat-o, în 1799, prietenul său Tieck.

Constatarea, plină de melancolie, a imposibilității de a exprima prin cuvinte nevoia afectivă, ce constituia esența romantismului, au făcut-o mulți din cei stăpâniți de « nostalgia infinitului ». A făcut-o, în același timp, Hölderlin. Vorbind de greutățile de care se lovea în încercările sale literare, care au rămas, din această cauză, fragmentare, nefericitul poet se plângea că « n'o nemerea niciodată așa cum voia » (Nie treff'ich, wie ich wünsche, das Mass). Iar unul din istoricii romantismului, Benz, referindu-se la turburările, afective și intelectuale, atât de grave, de care a suferit Hölderlin, zice că melancolia și nebunia amenință pe poet, când stă, neputincios, în fața a ceea ce nu se poate exprima, și vrea să zugrăvească tabloul a ceea ce nu se poate vedea. Intr'o formulă excesivă adaugă apoi că, în fața a ceea ce nu se putea prinde în cuvinte, poeții romantici au ajuns la « distrugerea cuvintelor » [1]) Și 'n adevăr, deplorând, și el, greutatea « dureros de pământeștii limbi » (der schmerzlich irdischen Sprache), Tieck se întreba, dacă nu le putea înlocui cu simplele sunete muzicale: « Cum? Să nu fie îngăduit și posibil a gândi în tonuri și a cânta în cuvinte? » (Wie, es wäre nicht erlaubt und möglich in Tönen zu denken und in Worten zu musizieren?). Iar răspunsul la această întrebare urma în declarația: « Iubirea gândește în tonuri dulci, căci gândurile stau prea departe. Numai în tonuri poate ea să înfrumusețeze, bucuroasă, tot ce vrea » (Liebe denkt in süssen Tönen, denn Gedanken stehen zufern. Nur in Tönen mag sie gern alles, was sie will, verschönen).

[1]) Richard Benz, *Die deutsche Romantik*, p. 48.

Unul din istoricii de astăzi ai literaturii germane, — Fritz Strich, în cartea sa « Deutsche Klassik und Romantik » din 1928, — își explică această orientare în spre muzicalitatea pură a romantismului prin faptul că ceea ce își propunea să exprime el nu se împăca totdeauna cu înțelesul determinat pe care îl aveau de obiceiu cuvintele. « Ceea ce voia să exprime romantismul, — zice Fritz Strich, — acolo unde se putea manifesta în toată curățenia lui, era spiritul infinit, care nu mai poseda vreun conținut definit, — căci orice conținut este hotar și determinare, — ci era numai infinit. Romantismul știa bine că limba unui asemenea spirit nu putea fi decât limba tonurilor, numai muzica » [1]). Iar mai departe, spre a-și preciza părerea, Strich adaugă: « Poetul romantic nu poate recunoaște legea formei plastice; căci plastica este delimitare și, deci, mărginire. Idealul romantismului este muzica. In muzică, această limbă a sufletului pur, se liberează omul de orice pretenție a rațiunii... și de toate hotarele, pe care, în experiență, i le pune materialitatea lumii exterioare. Limba romantismului german se transformă astfel în muzică»[2]).

Nu e astfel, poate, o simplă coincidență că, în timpul când a înflorit școala romantică germană, a ajuns la cea mai înaltă desvoltare și muzica instrumentală pură, în Germania, cu simfoniile lui Beethoven, din a doua perioadă a activității sale creatoare, ce s'a întins dela 1800 până la 1815. Și dacă nu se poate stabili, istoricește, nicio legătură directă între marele compozitor și reprezentanții romantismului, nu se poate nega, totuși, că îl apropia de ei o incontestabilă înrudire sufletească. Toți biografii lui Beethoven au relevat independența caracterului său, — care mergea uneori, cu disprețul conveniențelor sociale, până la brutalitate. Și el era dar, ca și romanticii, un fanatic al libertății. In cartea sa « Beethoven, Les grandes époques créatrices », care a apărut în 1928, Romain Rolland a stăruit în deosebi asupra acestei trăsuri de caracter a marelui compozitor. El îl considera, anume, ca aparținând « primei generații » de tineri, din timpul faimosului « Sturm

[1]) *Op. cit.*, p. 184.
[2]) *Ibid.*, p. 394.

und Drang» german, dela sfârșitul veacului al XVIII-lea. «Aruncându-se în noapte, pe marea furtunoasă a revoluției», acei tineri «și-au descoperit Eul și l-au cucerit cu aviditate...». «Cuceritorii» însă «abuzează; ei sunt setoși să ia; fiecare Eu liber vrea să comande; dacă n'o poate face în viață, o face în artă». Căci, «cine se liberează de cătușele și de călușul unei lumi vechi, intrate în putrefacție, de stăpânii și idolii ei, trebue să se arate vrednic de libertatea sa proaspătă, trebue să știe s'o poarte». Trebue să știe, adică, s'o utilizeze. Pentru cei ce nu stau la îndoială s'o facă, «totul e un câmp, pe care își desfășură batalioanele de gânduri, dorințele, părerile de rău, furiile și melancoliile» [1]). Dorințe însă și păreri de rău, furii și melancolii, — a avut Beethoven ca puțini alți oameni. Ce dorință mai arzătoare putea să aibă o ființă omenească, decât cea care îl consuma pe el, — aceea, anume, de a asculta, executate, operele muzicale, pe care le compunea, dar pe care surzenia îl împiedeca să le audă? Și ce putea să-i provoace o mai adâncă părere de rău decât faptul că, după ani întregi de speranțe înșelătoare, a fost silit să constate, că pierderea celui mai prețios simț al său era definitivă? Furiile ce-l apucau uneori, melancoliile ce-l copleșeau adesea, nu mai surprindeau astfel pe nimeni din cei ce, cunoscându-l mai de aproape, nu puteau decât să-l compătimească. Pentru ceilalți, cari puteau să-l judece cu o asprime neîndreptățită, Beethoven a adresat fratelui său Carol scrisoarea din Octomvrie 1802, cunoscută sub numele de «testamentul din Heiligenstadt», în care își descria singur suferințele, atât de mari și de grele. Iar nevoia lui de singurătate, care mergea câteodată până la o supărătoare lipsă de politețe, — a refuzat bunăoară, în două rânduri, să primească pe Rossini, care dorea să-l vadă, — deprimarea lui adâncă și ideile lui de sinucidere, au fost relevate de asemenea de cei ce i-au schițat biografia. De altfel, predispoziția la stări depresive se manifestase la el încă din timpul adolescenței. O spusese el însuși într'o scrisoare, în care mărturisea, — la 17 ani, — că «melancolia era pentru el un rău, aproape tot atât de mare ca o

[1]) Romain Rolland, *Beethoven, Les grandes époques créatrices*, pp. 22 29.

boală »[1]). In sfârșit, detașarea lui de lume, indiferența lui pentru tot ce privea partea materială a vieții, le dovedea o întâmplare, de care s'a făcut mult haz, atunci când s'a produs, trecându-se cu vederea semnificarea ei adevărată. Intr'o zi, Beethoven intrase, la prânz, într'un restaurant din cartierul unde locuia, la Viena. Chelnerul i-a prezentat, ca de obiceiu, lista de bucate. Compozitorul însă, căruia îi venise, pe drum, o « idee » muzicală, când a văzut dinainte-i foaia de hârtie, s'a grăbit a se folosi de ea, ca să-și « noteze » inspirația. După vreun ceas, — în cursul căruia chelnerul, care îl cunoștea, nu și-a permis să-l deranjeze, — lista de bucate devenise, întreagă, o pagină de muzică. Mulțumit, Beethoven, care voia să plece, a cerut « socoteala ». Chelnerul i-a răspuns, zâmbind, că n'avea nimic de plătit, fiindcă nu consumase nimic. Surprins, compozitorul l-a întrebat: cum, n'am mâncat nimic? Și, neîncrezător, a adăugat: ești sigur? Iar când s'a hotărît să ia ceva, la întrebarea chelnerului, ce ar dori să-i aducă, a răspuns, nepăsător: ce vrei...

Dar nu toți romanticii se puteau servi, ca să-și exprime sentimentele, de muzica propriu zisă. Ei au fost astfel siliți să caute ceva care s'o poată înlocui. Neputând « gândi în tonuri », — cum zicea Tieck, — nu le rămânea decât să « cânte în cuvinte ». Și au inventat poezia muzicală, — o poezie care, cum zicea Novalis, trebuia să fie « numai bine sunătoare și plină de cuvinte frumoase, dar fără niciun sens și fără nicio legătură » (bloss wohlklingend und voll schöner Worte, aber auch ohne allen Sinn und Zusammenhang). Inițiator și « maestru » al acestei poezii muzicale, fără conținut determinat, a fost, după Fritz Strich, Tieck însuși. Spre a pune cât mai bine în evidență caracterele ei, istoricul literar la care ne referim, propune cititorilor cărții sale să compare poezia întitulată « Mignon », a lui Goethe, în care nostalgia are un obiect precis, bine delimitat și amănunțit descris, cu poezia intitulată « Sehnsucht », a lui Tieck, în care același sentiment se pierde, fără a urmări un obiect anumit, în « depărtarea » neguroasă a țărilor « nedescoperite »,

[1]) J. C. Prod'homme, *La jeunesse de Beethoven*. A se vedea scrisoarea adresată de el lui von Schaden, la 15 Septemvrie 1787.

cu cerul plin de « stele mai frumoase ». Dacă vechiul proverb latin « longum iter per praecepta, breve et eficax per exempla » e adevărat, trebue să considerăm ca utilă metoda la care recurge Strich. Ne putem dar îngădui, pentru a ușura sarcina cititorilor noștri, să reproducem aici acele două poezii. Vom pregăti astfel mai bine înțelegerea formelor literare ale idealismului, care au pornit, toate, din sânul școalei romantice.

MIGNON

Kennst du das Land, wo die Citronen blühn,
Im dunklen Laub die Gold-Orangen glühn,
Ein sanfter Wind vom blauen Himmel veht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht,
Kennst du es wohl? Dahin, dahin,
Möcht' ich mit dir, o mein Geliebter, ziehn.

Kennst du das Haus, auf Säulen ruht sein Dach,
Es glänzt der Saal, es schimmert das Gemach,
Und Marmorbilder stehn und sehn mich an:
Was hat man dir, du armes Kind, gethan?
Kennst du es wohl? Dahin, dahin,
Möcht' ich mit dir, o mein Beschützer, ziehn.

Kennst die den Berg und seinen Wolkensteg?
Das Maulthier sucht im Nebel seinen Weg;
In Höllen wohnt der Drachen alte Brut;
Es stürtzt der Fels und über ihn die Flut,
Kennst du ihn wohl? Dahin, Dahin,
Geht unser Weg. O Vater, lass uns ziehn!

Țara natală, către care se îndrepta nostalgia nefericitei Mignon, se întrevedea astfel, limpede, cu brâul munților, peste care trebuia să treacă drumul reîntoarcerii, cu peisajele de dincolo de ei, și cu casa părintească. Iacă acum, în contrast izbitor cu această luminoasă precizie, vagul nebulos al poeziei lui T i e c k:

SEHNSUCHT

Warum Schmachten?
Warum Sehnen?
Alle Tränen,
Ach! sie trachten
Weit nach Ferne,
Wo sie wähnen
Schönre Sterne.
Leise Lüfte
Wehen linde,

Durch die Klüfte
Blumendüfte.
Gesang im Winde,
Geisterscherzen
Leichte Herzen!

Ach! ach! wie sehnt sich für und für,
O fremdes Land, meine Herz nach dir!
Werd' ich nie dir näher kommen
Da mein Sinn so zu dir steht?
Kommt kein Schifflein angeschwommen
Das dann unter Segel geht?
Unentdeckte ferne Lande, —
Ach, mich halten ernste Bande,
Nur wenn Träume um mich dämmern
Seh' ich deine Ufer schimmern,
Seh' von dorther mir was winken, —
Ist es Freund, ist's Menschgestalt?
Schnell muss alles untersinken,
Rückwärts hält mich die Gewalt. —

Warum Schmachten?
Warum Schnen?
Alle Tränen,
Ach! sie trachten
Nach der Ferne,
Wo sie wähnen
Schönre Sterne.

Am putea completa înțelegerea acestei poezii a lui T i e c k,— cu orientarea ei îndărătnică în spre alte orizonturi, îndepărtate, străine și, poate, inaccesibile, — cu un fragment, puțin cunoscut, din tinerețe, al lui G o e t h e. Sub forma unei scurte întrebări, ce rămâne fără răspuns, poetul constată, în acel fragment, realitatea stării de sentiment a acelora, cari își caută mulțumirea « numai acolo unde nu sunt », — în locuri ce pot să fie foarte departe, sau chiar să nu existe nicăieri.

... Warum
Zärtliche Seelen
Immer sich quälen
Einsam und stum?
Sich selbst betrügen
Und ihr Vergnügen
Immer nur ahnen
Da wo sie nicht sind?

De aceea zicea N o v a l i s, că secretul poeziei romantice era să facă străine, ca venind din depărtări mari, obiectele pe care le cânta. Prin aceea chiar, că păreau străine, ele deveneau

atrăgătoare și trezeau emoțiuni estetice. Căci numai depărtarea le permitea oamenilor să-și închipue că se apropiau de infinitul de a cărui nostalgie erau stăpâniți. Și cu cât imaginile poetice le veneau dela depărtări mai mari, cu atât li se părea că exprimau, — aproximativ, se înțelege, dar totuși mai bine, — infinitul.

## III

Nostalgia infinitului, care, sub atâtea înfățișeri diferite, caracteriza romantismul, mai ducea la o consecință, în care se concentra, mai ales, aspectul filosofic al formelor literare ale idealismului. Acea consecință, asupra căreia, ca atare, trebue să ne oprim cu ceva mai multă stăruință, părea, nu numai firească, dar și inevitabilă. Părea, în adevăr, evident că niciunul din cei stăpâniți de nostalgia de care era vorba, nu putea realiza, în sine însuși și pentru sine însuși, ca individ, infinitul. Li s'a părut astfel, — celor mai mulți dintr'înșii, dacă nu tuturor, — că nu era decât o singură cale, pe care puteau ajunge să-și îndeplinească dorința. Era, anume, cufundarea în natura fără margini, absorbirea în infinitatea Universului, uitarea de sine însuși în sânul Totului cosmic, în care individualitatea celui ce putea ajunge, printr'o încordare supremă a sensibilității și a imaginației, la o asemenea stare sufletească, se pierdea cu desăvârșire. Această cale a propovăduit-o, sub forme mai vizibile, H ö l d e r l i n, poetul cunoscut. Și n'a propovăduit-o numai, altora, ci a urmat-o el însuși, sub influența structurii sale sufletești și a împrejurărilor în care a trăit. Asupra acestor condiții, ale modului cum i s'a format și desfășurat gândirea, trebue dar să aruncăm mai întâi o privire.

J o h a n n C h r i s t i a n F r i e d r i c h H ö l d e r l i n, s'a născut la 20 Martie 1770, în orășelul Lauffen, pe Neckar. Tatăl său, care era un funcționar administrativ, a murit în 1772, și mama sa, măritându-se a doua oară, s'a mutat la Nürtingen. In 1779 însă, tatăl său vitreg, « consilierul cameral » Gock, a murit și el, așa încât copilul a crescut numai în atmosfera de iubire prea îngăduitoare și de duioșie prea

melancolică a mamei sale, ce rămăsese de două ori văduvă. De o sensibilitate excesivă, care nu suporta ușor atingerile mai aspre ale lumii înconjurătoare, și de o seriozitate precoce, care-l făcea inaccesibil veseliei și sburdălniciilor copilărești, micul Hölderlin își căuta mulțumirea în frumusețile naturii, pe care împrejurimile orașului Nürtingen i le oferea din belșug, și în care se pierdea adesea, zile întregi, uitându-și de casă, fără ca severitatea părintească să intervină. Mama sa n'avea puterea să-l pedepsească. De aceea zicea el însuși mai târziu că a crescut « ca o viță fără harac » (wie eine Rebe ohne Stab). Spre a se pregăti pentru cariera eclesiastică, pe care era destinat s'o îmbrățișeze, a urmat, din 1784 înainte, cursurile seminariilor din Denkendorf și Maulbronn, unde însă antichitatea clasică, limba și literatura elenă în deosebi, l-au interesat mai mult decât primele studii teologice. La universitatea din Tübingen apoi, unde a trecut în 1788, prietenii pe care și i-a făcut, — prin « afinitatea electivă » de care vorbea Goethe, — l-au îndreptat mai mult în spre literatură și filosofie. Acei prieteni erau: poeții de mai târziu Neuffer și Magenau, și filosofii de mai târziu Schelling și Hegel. Cei dintâi l-au însuflețit, pe lângă poezia sentimentală a lui Klopstock, pentru epica legendară, plină de negurile Nordului, a lui Ossian. Cu cei din urmă a citit, plin de entusiasm, pe Platon și, dintre filosofii contemporani, pe Hemsterhuis. Deopotrivă i-a încălzit, pe toți, Rousseau, cu idealismul său social. Asupra lui Hölderlin, în special, a fost puternică influența lui Winckelmann. Sub această influență a și scris lucrarea, intitulată « Geschichte der schönen Künste unter den Griechen », cu care și-a încheiat studiile la universitatea din Tübingen.

Această încheiere însă arăta că renunțase la cariera eclesiastică, pentru care se pregătise la început. Iar această renunțare avea mai multe cauze. Era, mai întâi, atracția fascinantă pe care o exercitase asupră-i literatura și arta, cărora i se părea că era menit să li se consacre. Era, apoi, interesul crescând pentru filosofie, care îl făcuse să citească, între altele, pe Kant și pe Spinoza. Din « Critica rațiunii pure » a celui dintâi rămăsese cu îndoieli, față de teismul religiilor istorice. Din « Etica »

celui din urmă rămăsese cu o pronunțată înclinare către panteism, — înclinare ce avea să ia, ulterior, forme mai pronunțate. Silit să caute, însă, o întrebuințare practică, în locul carierei eclesiastice la care renunțase, Hölderlin a trăit câtva timp, ca « Hauslehrer », în familia baronului von Kalb, la Waltershausen, lângă Gotha, mai întâi, apoi la Jena și la Weimar. Elevul său, din nefericire, era un tânăr prea puțin înzestrat și, în același timp, prea puțin sănătos, așa încât nu putea învăța nimic. Fiind concediat, din această cauză, în primăvara anului 1795, Hölderlin a încercat, pe toate căile, să găsească o ocupație la Jena, unde îl atrăgea viața intelectuală intensă din micul oraș universitar, unde făcuse cunoștință cu Schiller, cu Fichte și cu Niethammer, cu care ar fi fost fericit să poată rămânea în contact. Dar n'a izbutit, și, amărît, s'a întors acasă, la Nürtingen, unde a avut cele dintâi accese mai grave de melancolie, ce se manifestau printr'o apatie aproape totală, printr'o indiferență aproape invincibilă față de tot ce-l înconjura.

Din această situație, de adâncă depresiune sufletească, l-a scăpat, provizoriu, un vechiu prieten, din timpul studiilor universitare, Sinclair, care i-a procurat un post de « Hauslehrer » în familia negustorului Gontard, din Frankfurt pe Main. Inlesnirile pe care le găsea în confortul unui cămin de oameni bogați și, mai ales, atmosfera intelectuală dintr'însul, pe care o însuflețea, în mod deosebit de atrăgător, mama elevilor săi, Suzette Gontard, născută Borkenstein, — o femeie inteligentă și cultă, — ar fi putut să-i redea, frământatului tânăr, liniștea pierdută, dacă sensibilitatea sa prea vie nu l-ar fi împiedecat s'o regăsească. Stăpâna casei nu era numai inteligentă și cultă; mai era tânără, frumoasă, prevenitoare și plină de atenții delicate pentru străinul pe care îl simțea chinuit, în fundul sufletului, de o neliniște neînțeleasă. Această atitudine a ei, — dictată numai de o bunătate firească și, poate, de instinctul matern ce îndeamnă adesea pe femei să-și ia rolul de protectoare sau, cel puțin, de consolatoare ale celor în suferință, — a avut, la început, un efect binefăcător. Cuprins de o adevărată încântare, Hölderlin îi scria prietenului său Neuffer, în vara 1796: « Mă găsesc într'o lume nouă.

Am putut să cred, altădată, că știam ce era frumos și bun. De când văd însă, această lume, îmi vine să râd de toată știința mea. Iubite prietene, este o ființă, în lumea aceasta, în care spiritul meu ar putea întârzia mii de ani, și să vadă încă, totuși, cât de școlărească rămâne toată gândirea și priceperea noastră în fața naturii. Suavitate și înălțime, liniște și viață, spirit și sentiment, și formă, se întrunesc, în această ființă, într'o fericită unitate ». Dar câteva luni mai târziu îi scria, ca cuprins par'că de presimțirea că încântarea sa avea să aibă în curând efecte triste: « Am făcut ocolul unei lumi a bucuriei... Sunt încă fericit, ca în primul moment. E o veșnică prietenie sfântă cu o ființă, care s'a rătăcit în acest biet veac, lipsit de spirit și de ordine ». In adevăr, « sfânta prietenie » pentru « ființa ideală » pe care o admira, s'a transformat în cele din urmă într'o pasiune arzătoare pentru femeia tânără și frumoasă, care era Suzette Gontard. Hölderlin avea atunci 26 de ani și nu cunoscuse încă amorul. Pasiunea care îl stăpânea era dar cu atât mai violentă, cu cât avea farmecul seducător al noutății, al inițierii într'un domeniu necunoscut al vieții. Ca atare, puterea ei era atât de mare, încât, în lipsa oricărei posibilități a unui desnodământ firesc, era inevitabil să producă, într'o natură atât de sensibilă ca aceea a lui Hölderlin, efecte adânci, efecte pustiitoare și, în cele din urmă, distrugătoare. Biografii lui sunt, mai toți, de acord să vadă în pasiunea de care e vorba, cauza de căpetenie a desorganizării sufletești care l-a dus, fără prea multă întârziere, la nebunie.

Criza sentimentală ce începuse astfel s'a manifestat, mai întâi, în desfășurarea activității sale intelectuale. Inviorarea, pe care o simțise la început în « lumea nouă », « frumoasă și bună », dela Frankfurt, îi permisese să reia, mai întâi, preocupările sale filosofice. S'a apucat dar să studieze, mai amănunțit, idealismul lui Fichte, din « Doctrina științei », cu privire la care îi făgăduise, la Jena, lui Niethammer, directorul revistei « Philosophisches Journal », să scrie ceva, desvoltând o obiecție pe care o ridicase, atunci, împotrivă-i. I se păruse, anume, că identificarea, într'o unitate desăvârșită, a subiectului cu obiectul, era, în sistemul lui Fichte, o « cvadratură

a cercului », de care nu era posibilă decât o apropiere la infinit, ceea ce ducea la scepticism. Iar soluția acestei dificultăți i se părea că nu putea fi găsită decât în emoțiunea estetică. In lucrarea pe care o începuse, însă, pentru desvoltarea acestei teme, l-a făcut să întârzie și, în cele din urmă l-a oprit de a mai înainta, turburarea sentimentală adâncă, pe care i-o provocase pasiunea lui pentru Suzette Gontard. Cugetarea lui s'a îndreptat atunci într'o direcție mai potrivită cu starea în care se găsea, adică în spre literatură. Avea, mai de mult, ideea să scrie un roman filosofic. Publicase chiar, în 1793, în « Thalia », revista lui Schiller, un fragment din acel roman, care avea să poarte titlul « Hyperion ». Reluând această idee mai veche, Hölderlin i-a dat un conținut nou. Romanul său avea să fie o confesiune, — una, cum am zice astăzi, romanțată, — să povestească adică, cu personagii fictive și într'un cadru fictiv, istoria propriei sale vieți. Cu slăbiciunea sa, de vechiu elenist, pentru antichitatea clasică, și-a ales oamenii și locurile din Grecia, — din cea modernă, bine înțeles, fiindcă, altfel, anacronismul ar fi fost prea izbitor. Un grec modern, Hyperion, plin de nostalgia a ceea ce fusese, altădată, patria sa, își propunea să-i redea vechea ei strălucire, regenerând poporul grec, prin cultură. Pe calea pe care s'a îndreptat, însă, în acest scop, n'a găsit decât decepții. Dascălul, Adames, dela care voise să capete cunoașterea exactă a trecutului, era un mare învățat și-i inspirase, ca atare, o admirație fără margini. Dar decepția a venit, inevitabilă, când a văzut că îl preocupa prea puțin prezentul și nu se gândea nicidecum la viitor. Un prieten, Alabanda, în care crezuse că găsise un tovarăș, la munca de regenerare, pe care voia s'o întreprindă, a poporului grec și, printr'însul, a lumii civilizate, și pentru care avea, din această cauză, o afecțiune adâncă, i s'a părut la un moment dat că se înțelegea, pe ascuns, cu adversarii naturali ai planurilor sale. O femeie, în sfârșit, Diotima, în care își căutase consolarea, după aceste decepții, în care credea că găsise totul, fiindcă era de o frumusețe divină, de o inteligență rară și de o bunătate fără margini, și pe care o iubea, din această cauză, cu toată puterea, cu toată căldura, cu tot entuziasmul, de care era capabil sufletul său, l-a părăsit pe neașteptate,

răpită de o moarte neînțeleasă. I s'a părut atunci că aceasta era, pe pământ, soarta a tot ce era frumos și bun. Idealul, nefiind din lumea aceasta, trebuia să moară, fiindcă nu putea trăi într'însa. Nu-i rămânea atunci, lui Hyperion, pe lângă durerea pe care nimic n'o putea potoli, decât nostalgia unirii cu Totul, în care dispăruse idealul său. Iar în acest scop, renunțând la orice contact cu lumea, s'a retras într'o singurătate absolută, spre a trăi, ca pustnic, numai în contact cu natura, în sânul căreia spera să se poată pierde, în sfârșit, pe sine însuși. De unde, titlul romanului, care suna, când a fost publicat, în două volume, în 1797 și 1799, « Hyperion oder der Eremit in Griechenland ».

La această soluție, a retragerii din lume, s'a hotărît, în sfârșit, H ö l d e r l i n, să recurgă și el. Renunțarea la Suzette Gontard, și îndepărtarea de ea, i se păreau inevitabile, ca să pună capăt chinurilor, pe care le îndura în apropierea ei. Iar aceasta însemna pentru el, ca și pentru Hyperion, moartea idealului său, care, ca ideal, nu-și putea găsi realizarea în viața pământească. A plecat dar din Frankfurt, în Septemvrie 1798, iar S i n c l a i r, care se temea că avea să cadă din nou în starea de depresiune nervoasă, ce-i amenințase atât de serios, cu trei ani mai 'nainte, echilibrul sufletesc, l-a invitat în vila sa din cunoscuta stațiune balneară Homburg. Acolo, și în casa dela Rastadt a aceluiași prieten, care se arăta atât de plin de devotament, a putut găsi H ö l d e r l i n o liniște care, oricât era de relativă, i-a permis să se ocupe mai departe de planurile sale literare. A încercat să scrie, între altele, o tragedie în stil antic, care avea să fie intitulată « Der Tod des Empedocles ». Din fragmentele care s'au păstrat, se vede că îl urmărea aceeași idee a unirii cu natura, a pierderii individualității proprii, care era izvorul tuturor suferințelor, în sânul ei matern și consolator. Ceea ce ridica această idee, în tragedia proiectată, la o potență superioară, era faptul că Empedocles, filosoful profet, pontiful unei religii nouă, n'a așteptat să-l cheme natura însăși, prin moartea involuntară ce pune capăt oricărei vieți, ci, printr'un act voluntar, s'a aruncat singur în brațele ei, pentru suprema împreunare, prăvălindu-se în craterul arzător al vulcanului Etna.

Dar starea poetului se înrăutățea, totuși, necontenit. In 1800, devenise atât de nervos și, în melancolia lui, atât de iritabil, încât, dorind să nu mai vadă pe nimeni, s'a retras din nou în casa mamei sale, la Nürtingen. Izolarea completă însă i-a făcut și mai rău. Socotind că contemplarea aspectelor mărețe ale naturii, din munții Elveției, l-ar putea însenina, a consimțit să-și reia vechea ocupație de « Hauslehrer », într'o familie de acolo. Și fiindcă experiența păruse a da rezultate bune, a voit să încerce și cu marea. A primit dar un post similar la Bordeaux, unde îl atrăgea vecinătatea oceanului. Noua încercare însă nu i-a mai fost prielnică. In vara 1802, s'a întors îndărăt, dând primele semne de alienație mintală. Intervenția lui Sinclair, care l-a luat iarăși la Homburg, nu i-a mai fost, nici ea, de mult folos. Cu toate perioadele de remisiune, în care a putut să traducă unele din tragediile lui Sofocle, nebunia făcea progrese. Și fiindcă începuse să aibă accese de furie, a trebuit să fie internat în ospiciul de alienați dela Tübingen. Cura la care a fost supus, acolo, nu i-a folosit, și, fiind declarat incurabil, a fost pus « în pensiune » la un mic meseriaș din Tübingen, tâmplarul Zimmer, unde a mai trăit, sub îngrijirea lui și a urmașilor lui, încă 37 de ani, până la 7 Iunie 1843.

Ideile filosofice, care alcătuiau așa numitul său idealism poetic, n'au fost întrunite într'un sistem propriu zis. Trebue dar să le căutăm în operele sale literare, — în cele pe care le-am citat până acum, și în poeziile sale. Punctul de plecare al cugetării sale, în direcția în care s'a îndreptat, l-a format idealismul subiectiv al lui F i c h t e. H ö l d e r l i n trecuse pe la Iena, în toamna anului 1794, cu elevul său de atunci, fiul baronului von Kalb, — și, după ce renunțase de a se mai ocupa de el, se stabilise, din Ianuarie 1795 înainte, în micul oraș universitar. Prelegerile lui F i c h t e, pe care le-a putut astfel urma, l-au umplut de un entusiasm indescriptibil. Profesorului, care îl putuse încălzi atât de mult, nu-i zicea decât « titanul », iar expunerile lui le declara, cu reminiscențele sale clasice, pline de « nectar și ambrozie ». Când s'a apucat să studieze însă mai de aproape, în liniștea dela Franckfurt, opera scrisă a lui F i c h t e, primele sale impresii au suferit

o modificare. Lumea trebuind să formeze o unitate, — spre a nu rămânea sfâșiată în două jumătăți independente una de alta, pe care le-ar fi format, altfel, lumea subiectivă a cunoașterii și lumea obiectivă a existenței, — trebuia să intervină o identificare a Subiectului cunoscător cu Obiectul cunoscut, sau, cum zicea F i c h t e, a Eului cu Non-Eul. O asemenea identificare, însă, nu era posibilă prin reducerea Obiectului la Subiect, — sau, cum zicea F i c h t e, a Non-Eului la Eu, — fiindcă făcea să atârne întreaga existență a lumii de omul care lua cunoștință de ea, — sau, cum zicea « titanul » însuși, o creea, gândind-o. Lucrurile ce alcătuiau lumea ar fi fost, în acest caz, — toate, fără deosebire, — simple idei sau reprezentări ale omului, în mintea căruia luau naștere, și i-ar fi aparținut, prin urmare, în întregime. Niciodată nu-i părea mai absurdă, lui H ö l d e r l i n, această ipoteză, decât atunci când se gândea la femeia pe care o iubea. Căci, dacă suferea de ceva, era tocmai fiindcă Suzette nu era numai o idee sau o reprezentare « a lui », ce i-ar fi aparținut, ca atare, în întregime ; ea era o realitate deosebită și independentă de el, și aparținea, ca atare, « altuia ». Identificarea Subiectului cu Obiectul nu se putea face dar prin reducerea celui din urmă la cel dintâi, ci prin cufundarea, până la contopire, a celui dintâi în cel din urmă. Sau, cu alte cuvinte, prin absorbirea omului în natură, ca aspect fizic al Totului cosmic. Iar calea unei asemenea identificări i-o deschidea, oricui, emoțiunea estetică. Numai în emoțiunea estetică putea omul, uitându-se pe sine însuși în contemplarea naturii, să piardă, în perceperea sau în reprezentarea aspectelor ei mărețe, conștiința individualității sale, și să se cufunde astfel, în mod ideal, în sânul Totului cosmic, până la contopirea desăvârșită cu el.

Iar această concepție a identificării omului cu natura, pe calea emoțiunii estetice, găsea terenul pregătit în simpatia, mai veche, pe care o dobândise H ö l d e r l i n, în timpul studiilor sale universitare, pentru panteismul lui S p i n o z a. In romanul « Hyperion », acea simpatie lua forma unei credințe hotărîte. Lui Hyperion, care îl reprezenta pe H ö l d e r l i n, lumea nu-i părea « destul de săracă pentru a mai căuta încă pe cineva în afară de ea » (nicht dürftig genug, um ausser

ihr noch Einen zu suchen). Acel « cineva » pentru care nu mai era loc decât « în » lume, era Dumnezeu. Iar calea care ducea la cunoaşterea lui, prin sentimentul identificării cu el, era emoţiunea estetică. De aceea, religia nu era, pentru Hyperion, iubirea lui Dumnezeu, ci iubirea frumosului. Căci numai frumosul arăta, în natură, faţa lui Dumnezeu.

Panteismul acesta, estetico-mistic, dedea cultului naturii, cu care H ö l d e r l i n se deprinsese încă din copilărie, şi în care găsise apoi calea identificării lumii subiective a cunoaşterii cu lumea obiectivă a existenţei, o adâncime metafizică, pe care n'ar fi putut-o dobândi, dacă ar fi rămas, cum începuse a fi, o simplă atitudine afectivă. El nu se simţea numai, ci se credea, legat de natură, prin spiritul divin care o însufleţea în tot cuprinsul ei, împreună cu propria sa fiinţă, ca parte integrantă dintr'însa. Iar unitatea sa cu natura dorea H ö l d e r l i n s'o vadă realizată, în ordinea cunoaşterii, prin absorbirea sa într'însa, prin pierderea fiinţei sale mărginite în existenţa ei nemărginită, prin uitarea desăvârşită de sine însuşi în sânul ei august. In « Hyperion », bunăoară, se găsea, limpede exprimată, această nostalgie a contopirii cu natura şi, printr'însa, cu divinitatea, care însufleţea pe romanticii germani. « A fi una cu tot ce trăieşte, a se întoarce, în fericită uitare de sine însuşi, în totul naturii, aceasta e culmea gândurilor şi a bucuriilor, aceasta e înălţimea sfântă a muntelui, acesta e locul liniştei veşnice, unde amiaza nu mai e înnăbuşitoare şi tunetul îşi pierde glasul şi marea înfuriată seamănă cu valul lanului de grâu ». Iar mai departe adăuga: « A fi una cu totul, aceasta e vieaţa divinităţii, acesta e cerul omului ». Unirea cu totul nu era însă posibilă decât pe calea închipuirii, — în visul, adică, pe care îl visa omul fiind deştept. De aceea zicea H ö l d e r l i n, în fraza pe care am citat-o incidental într'un capitol anterior: « Un zeu este omul când visează, un cerşetor când meditează ». După care adăuga: « iar când însufleţirea încetează, omul rămâne ca un copil neizbutit, pe care tatăl l-a alungat din casă ». Ceea ce înseamnă că înţelegerea lumii, prin intuirea unităţii fundamentale a omului cu natura, nu era posibilă, pe calea meditării, în filosofie, ci numai pe calea însufleţirii, în artă. De aceea, după H ö l d e r l i n, filosofia

trebuia să pornească, spre a se constitui, dela poezie, și să se întoarcă, spre a se desăvârși, la ea. Era ideea, pe care avea s'o reia mai târziu, Schelling, susținând că intuiția estetică era organul de căpetenie al gândirii filosofice.

Iar idealismul său, ca atitudine epistemologică și ontologică, se vădea în modul, dubitativ ca formă, dar afirmativ ca fond, în care, atunci când a ajuns la panteism, se scuza că părăsise teismul copilăriei sale religioase. Iacă, cu aspectul lor literar atât de mișcător, propriile sale cuvinte: « O, tu, pe care te chemam, ca și cum ai fi fost deasupra stelelor, pe care te numeam creator al cerului și al pământului, mângâietor ideal al copilăriei mele, nu te mânia că te-am uitat! De ce nu este lumea destul de mărginită, ca să mai căutăm pe cineva în afară de ea? O, dacă ea este Fiica unui Tată, — măreața Natură, — inima ei nu este oare inima lui? Lăuntrul ei cel mai lăuntric, nu este oare El însuși? Dar, Il am eu oare? Il cunosc eu oare? Este, câteodată, ca și cum L-aș vedea; dar atunci, mă înspăimânt, fiindcă mi se pare că ceea ce am văzut n'a fost decât propria mea înfățișare; este iarăși, câteodată, ca și cum L'aș simți, pe El, Sufletul lumii; dar atunci mă deștept ca dintr'un vis, și mi se pare că n'am pipăit decât propriile mele degete...». Ceea ce însemna că, sub forma unei simple « păreri » care îl umplea de « spaimă », Hölderlin credea, în fond, că izvorul lumii era ceea ce, în sine însuși, gândea lumea, era adică spiritul său propriu, — sau, cum zicea Fichte, Eul său, — care devenea, prin aceasta, creator.

## IV

Dacă Hölderlin aluneca numai, fără voie poate și cu teamă, pe calea idealismului, un alt reprezentant al școalei romantice, Hardenberg, — mai cunoscut sub numele de Novalis, după numele medieval al familiei sale aristocratice, care părea a fi fost « de Novali », — o urma cu hotărîre, îndreptându-se cu deplină știință și voință spre țelul, la care ducea. Am citat, într'un capitol anterior, două versuri din poema sa « Die Lehrlinge zu Sais », ca o ilustrare a modului cum se

interpreta, — cum interpreta, în orice caz, el însuși, — idealismul lui F i c h t e. Ele zugrăveau uimirea unuia din « învățăceii » care, împotriva străvechii legende egiptene, izbutise să ridice vălul zeiței din Sais, sub care se ascundea misterul creațiunii, dar nu văzuse decât propria sa imagine. In el însuși sălășluia adică principiul creator... Rolul pe care l-a jucat N o v a l i s în formarea crezului filosofic al școalei romantice a fost astfel mai mare, — și trebue dar să ne oprim un moment asupră-i, ca să-i putem înțelege acțiunea.

F r i e d r i c h v o n H a r d e n b e r g se născuse la 2 Mai 1772, la Wiederstedt, domeniul feudal al familiei sale, și primise, în casa părintească, o educație religioasă pietistă, cu coloritul mistic pronunțat al crezului așa numitei « Comunități a fraților » din Herrnhut, căreia părinții săi îi erau afiliați. Studiile secundare și le făcuse la Eisleben, iar pe cele superioare la Jena, Lipsca și Wittenberg, unde, pe lângă drept, se ocupase, intensiv, și cu filosofia. Autorii săi favoriți, în această din urmă materie, fuseseră, dela început, P l a t o n și H e m s t e r h u i s. Cucerit de idealismul vechiului filosof grec, H a r d e n b e r g gusta și operele, ce urmau o direcție analoagă, ale noului filosof olandez, pe care îl făcuseră cunoscut în Germania, J a c o b i și H a m a n n. Aceștia frecventaseră împreună cu H e m s t e r h u i s, cercul cunoscut, dela Münster, al principesei Amalia Galizin, căreia filosoful olandez, dându-i numele de Diotima, îi adresase scrierea, apărută la Paris în 1785 sub titlul « Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme ». După el, ateismul era o consecință fatală a căutării fără sfârșit a cauzelor, pe linia experienței, care nu permitea rațiunii să se oprească, în străduințele ei de a înțelege lumea, la o cauză care să nu mai fie condiționată de altele, anterioare ei, — la o cauză primă adică, în care să poată găsi, fără niciun rest inexplicabil, explicarea dorită. Din acest impas nu putea ieși omul decât pe calea sentimentului, care singur îi putea da certitudinea finală, ce lipsea demonstrațiilor logice ale rațiunii. Această credință o formula H e m s t e r h u i s într'o frază, care circula, către sfârșitul veacului al XVIII-lea, ca o lozincă, în cercurile ce-i împărtășeau atitudinea filosofică. In orice om, — zicea el, — căruia nu-i lipsește, în constituția lui

sufletească, nimic, în orice om întreg adică «un singur suspin al sufletului, care îi trădează din când în când aspirația către mai bine, către o lume viitoare perfectă, e o demonstrație mai mult decât geometrică a naturii divinității». Direcția gândirii lui Hemsterhuis coincidea astfel cu aceea a lui Jacobi, care îl aproba și îl admira. Iar Herder îl prețuia atât de mult, încât îl considera ca unul din cei mai mari cugetători ce s'au succedat pe linia trasă de Platon.

In cercul romanticilor germani l-au atras pe Hardenberg doi prieteni, Friedrich Schlegel mai întâi și Ludwig Tieck apoi. Cel dintâi dintr'înșii ne-a lăsat, într'o scrisoare către fratele său August Wilhelm Schlegel, un portret psihologic al «tânărului baron», așa cum i s'a înfățișat lui în 1792, când era încă student la Lipsca și n'avea decât 20 de ani. Acel portret e de o însemnătate deosebită pentru fixarea structurii sufletești inițiale, cu care Hardenberg a intrat în perioada activității sale filosofice. Il redăm dar în întregime, cu stilul abrupt din scrisoarea în chestie. «Soarta mi-a dat pe mână un tânăr, din care totul poate ieși. Mi-a plăcut mult și am fost cu el foarte prevenitor, fiindcă mi-a deschis, larg, sanctuarul inimii sale... Un om foarte tânăr încă, cu o bună formație sveltă, cu o figură foarte fină, cu ochi negri, de o expresie minunată, când vorbește cu foc, cu un foc indescriptibil, de ceva frumos, — el vorbește de trei ori mai mult, decât noi ceilalți, și de trei ori mai repede, — cu cea mai repede putere de a prinde și asimila. Studiul filosofiei i-a dat o exuberantă ușurință de a formula idei filosofice frumoase, — el nu țintește la adevăr, ci la frumos, — scriitorii săi favoriți sunt Platon și Hemsterhuis, — cu un foc sălbatic mi-a expus într'una din cele dintâi seri părerea sa că n'ar fi nimic rău în lume și că totul s'ar apropia iarăși de vârsta de aur. Niciodată n'am văzut așa seninătate a tinereții. Simțirea sa e de o castitate, ce-și are temelia în sufletul său, nu în lipsa de experiență... El este foarte vesel și foarte sentimental, și primește încă, pentru acum, orice formă i se sugerează... I-am văzut lucrările: o extremă lipsă de maturitate a limbii și a versificării, necontenite abateri

neliniștite dela obiectul propriu zis, prea multă lungime, și exuberant prisos de imagini neisprăvite...» [1]).

Pe Hardenberg, așa dar, o sensibilitate pornită, pe care n'o putea stăpâni, îl făcea să se agite și să vorbească, cu o căldură neobișnuită, mai mult și mai repede decât alții; iar o imaginație prea vie îl împingea la o producție grăbită și abundentă de imagini, pe care, în scrierile sale de începător, le lăsa, din această cauză, neisprăvite; în sfârșit, acest fapt, alături de improprietatea limbii, de imperfecția versificației și de necontenitele abateri dela subiectul ales, arăta că nu dispunea de un discernământ critic prea desvoltat. Altfel, ca dispoziții generale ale simțirii și cugetării sale, tânărul baron era o fire veselă și optimistă. Mergea chiar până acolo, cu mulțumirea sa de vieață, că nega existența răului în lume. O asemenea atitudine, afectivă și intelectuală, era însă, în chip vădit, excesivă, denotând, încă odată, slăbiciunea discernământului său critic. Căci, dacă putea fi supra- sau sub-evaluată, existența răului în lume nu putea fi totuși pusă la îndoială. In structura sufletească a lui Hardenberg, așa dar, predominau sensibilitatea și imaginația, aruncând pe un plan inferior discernământul critic, cu toate urmările ce am văzut, în introducerea volumului precedent, că decurg dintr'un asemenea raport al puterilor afective și intelectuale, pentru activitatea oamenilor respectivi.

Era astfel firesc, poate chiar inevitabil, ca Hardenberg să cadă cu ușurință, la început mai ales, sub influența idealismului care, în perioada formațiunii lui sufletești, era în plină ascensiune. Iar unele împrejurări triste, ale propriei lui vieți, exaltându-i încă sensibilitatea și biciuindu-i încă imaginația, pe care le avea, din naștere, excesive, au dat concepțiilor lui idealiste unele forme mistice, mai turburătoare poate decât toate cele pe care le-am trecut în revistă până acum. Cititorii le-au întrevăzut poate, aproximativ, din definiția, pe care o da el filosofiei, și pe care am menționat-o, în treacăt, într'unul din capitolele consacrate lui Fichte. După acea definiție, filosofia nu era, pentru Hardenberg, decât o stare de

[1]) Cf. Richard Benz, *Die deutsche Romantik*, pp. 86, 87.

sentiment, complicată cu o pornire a voinței. Ea era, anume, « nostalgie » și, totdeodată, « o pornire de a fi totdeauna acasă », ori și unde. Ea suna, în forma ei originală: « Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein ». Această curioasă definiție urmează, acum, s'o lămurim. In acest scop, însă, trebue să vedem mai întâi ce împrejurări ale vieții au mai contribuit, alături de structura sufletească cu care venise pe lume, ca să impună cugetării filosofice a lui H a r d e n b e r g direcția în care s'a desfășurat.

Cele mai însemnate din acele împrejurări au fost cunoștința sa cu Sophie von Kühn, cu care s'a logodit în 1795, și moartea ei, în anul următor. Sentimentul adânc, pe care i-l inspirase logodnica lui, l-a făcut să caute o explicare a iubirii, — o explicare mai înaltă decât cea care decurgea din potrivirea înclinărilor erotice reciproce, — în filosofie. Căci, deși îmbrățișase o carieră practică, — funcționa, anume, la data când a cunoscut pe Sophie von Kühn, ca jurist, în administrația salinelor din Weissenfels, — nu-și pierduse nicidecum preocupările teoretice. Filosofia, în deosebi, i se părea indispensabilă; o considera chiar ca fiind « sufletul vieții » sale și « cheia Eului » său « propriu » (die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigenen Selbst). Și explicarea căutată a găsit-o, în felul platonic sau, mai exact, neo-platonic, în « ideea infinită a iubirii, care trebuia să dureze mai mult decât vibrația laturii vitale », fiindcă era « suflul creațiunii » (der Schöpfungsathem). Vârsta sa, — avea pe atunci numai 23 de ani, — sensibilitatea sa atât de vie și amestecul filosofiei, făceau, astfel, din înclinarea erotică a lui H a r d e n b e r g pentru logodnica sa o pasiune arzătoare, cu un pronunțat caracter de exaltare mistică. Iar când ea s'a îmbolnăvit brusc, în vara 1795, și, cu toate îngrijirile ce i s'au dat, a murit, în primăvara următoare, durerea nefericitului logodnic a fost fără margini. Luni întregi nu s'a putut depărta de locul unde se odihnea cea pe care o pierduse. Mormântul ei îl atrăgea cu o putere irezistibilă, — și această atracție îl făcea « nespus de fericit », în speranța revederii, într'o altă lume, în care credea, nu numai cu vechea tărie a credințelor religioase din copilărie, dar și cu noua însuflețire a concepțiilor sale filosofice.

Acele credințe și aceste concepții se amestecau astfel, în sufletul său, într'un vârtej tumultuos, contopindu-se, cu « voluptatea durerii », într'o « mistică a morții ». El însuși scria: « Iubirea mea a devenit o flacără, care consumă tot ce e pământesc », — și punea chiar un termen acestui proces de purificare progresivă și de eliberare sufletească finală, de tot ce era material în ființa sa, sperând că nu mai avea să trăiască decât, cel mult, un an. De unde, proslăvirea suferinței, ca « cheie a totului » (als Schlüssel zu Allem), în întunecatele « Imnuri » dedicate « Nopții » (Hymnen an die Nacht), pe care le-a scris în perioada de adâncă deprimare sufletească, ce a urmat după moartea logodnicei sale.

Dar « puterea tămăduitoare a naturii » i-a venit și lui, ca atâtor altora, în ajutor, și, cu trecerea timpului, furtunile lui sufletești și-au pierdut violența. A putut astfel să reintre în viața practică, — a putut chiar să urmeze, spre a se iniția mai bine în mecanismul exploatării salinelor dela Weissenfels, Academia de mine din Freiberg. Dar omul nu mai era același. In vara anului 1798, când prietenii săi din « școala romantică » se adunaseră la Dresda, F r i e d r i c h S c h l e g e l scria despre el: « H a r d e n b e r g s'a schimbat vizibil; figura i-a devenit mai lungă, și pare a se ridica, din sălașul pământesc, în sus, ca logodnica dela Corint; pe lângă asta, are ochii unui vizionar (eines Geistersehers) care luminează fără coloare... ». Vorbind apoi de credința lui că avea să moară, S c h l e g e l adăuga: « Că H a r d e n b e r g ar putea să se omoare, eu unul n'o cred, tocmai fiindcă o vrea cu hotărîre și o consideră ca începutul filosofiei ». Ceea ce nu putea însemna decât că, de dragul filosofiei, căreia voința lui de a muri îi era atât de necesară, H a r d e n b e r g consimțea să mai trăiască... Din nefericire, însă, ideea aceasta nu l-a mai putut ținea mult în viață. In primăvara anului 1800, se logodise cu Julie de Charpentier, dar căsătoria nu s'a putut săvârși. Noua lui iubire a « consumat », mai repede decât cea veche, tot ce era « pământesc » în ființa lui. In vara aceluiași an, în care trebuia să aibă loc nunta, excesul fericirii i-a provocat un acces de hemoptizie, care i-a desvăluit, brusc, tuberculoza, până atunci latentă, ce-l submina. Progresele ei, deși au părut

a-i lăsa neatinsă puterea sufletească, i-au pus totuși capăt vieții, la 25 Martie 1801.

O moarte atât de timpurie, — la vârsta de 29 de ani, de abia, — nu i-a permis lui Hardenberg să dea concepțiilor sale filosofice o formă unitară și sistematică. Ele au rămas împrăștiate, sub forme schițate numai și prea puțin clare, în « Fragmentele cu conținut amestecat » (Fragmente vermischten Inhalts), cărora li s'a dat, la publicarea lor în revista « Athenäum », titlul comun, atât de caracteristic pentru gustul romantic al timpului, de « Pulbere de flori » (Blütenstaub), și în romanul, neterminat, « Heinrich von Ofterdingen ». Din aceste fărâme de gânduri neisprăvite, rămase de pe urma unei activități ce nu putuse ajunge la o încheiere firească, să încercăm a scoate concepția filosofică a lui Hardenberg, — așa numitul lui « idealism magic ».

Cu toată însuflețirea lui, din timpul studiilor universitare, pentru Platon și pentru Hemsterhuis, — când a fost vorba să formuleze el însuși, într'o concepție personală, soluția vechii probleme a înțelesului existenței, Hardenberg și-a căutat punctul de plecare în filosofia lui Fichte. El urma, întru aceasta, orientarea generală a școalei romantice, asupra căreia idealismul lui Fichte exercitase dela început, prin teoria așa numitei « imaginații productive » (die produktive Einbildungskraft), o influență considerabilă. Compusă mai mult, cum era, din oamenii de litere și din artiști, școala romantică crezuse că putea găsi un fundament teoretic mai adânc al concepțiilor estetice pe care le preconiza, identificând imaginația productivă, prin care lua naștere, după Fichte, lumea reală a experienței, cu fantazia creatoare, prin care lua naștere lumea fictivă a operelor de artă. Ceea ce făcea posibilă această identificare, în aparență cel puțin, era libertatea imaginației productive, ca formă, nedeterminată de nimic din afară, a activității Eului, — care se putea confunda ușor cu spontaneitatea, neîngrădită de nimic, dinafară sau dinlăuntru, a fantaziei creatoare a artistului. Iar pentru ca această identificare să fie deplină și desăvârșită, romanticii, în frunte cu Hardenberg, îi găseau prototipul în vis. Căci visul era un proces sufletesc inconștient, întocmai ca și forma de activitate

a Eului pe care o constituia imaginația productivă. Asupra acestei analogii trebue să ne oprim un moment.

Am văzut în adevăr, când am studiat, într'un capitol anterior, idealismul subiectiv al lui F i c h t e, că, spre a se putea determina pe el însuși, Eul e silit să-și opună, el însuși, Non-Eul. Acest act al lui, însă, prin care își mărginește, el însuși, activitatea, silind-o să se întoarcă asupra ei înseși, nu poate fi determinat de niciun « motiv ». Căci, orice motiv presupune o reprezentare (jeder Grund setzt eine Vorstellung voraus), și, înainte de a-și opune Non-Eul, nicio reprezentare nu poate exista în conștiința Eului. Cum am văzut, reprezentările, după F i c h t e, nu pot lua naștere decât prin reflexiune asupra sensațiilor, pe care le produce în conștiința Eului acțiunea, asupră-i, a Non-Eului. Ceea ce însemnează că actul prin care Eul își opune Non-Eul este lipsit de orice motivare (ist grundlos), și prin urmare, în spontaneitatea lui, inconștient. Conceput în mod abstract, procesul acesta inconștient, de producere a Non-Eului, este, evident, unitar și omogen. Considerat, însă, în realitatea lui concretă, el se divide și se diversifică într'o infinitate de acte, prin care iau naștere nenumăratele aspecte, atât de variate, ale Non-Eului, adică, propriu vorbind, lucrurile ce alcătuesc lumea experienței. Iar toate acele acte trebue să fie, de asemenea, lipsite de orice motivare, ca și procesul total, pe care îl alcătuesc. Ceea ce însemnează că, nefiind determinate de nimic, ele sunt libere. Intregul proces, prin care Eul, opunându-și Non-Eul, produce lumea, cu infinita varietate a aspectelor ei, este liber. Și, întrucât prin diversificarea lui întreține activitatea infinită a Eului, care trece necontenit peste rezistențele finite ale opoziției Non-Eului, procesul acesta ia în terminologia lui F i c h te care urmează, într'o oarecare măsură, pe aceea a lui K a n t, numele de « imaginație productivă ».

Termenul acesta avea în el însuși, pentru romantici, o atracție căreia nu i se puteau sustrage. Libertatea, pe care o punea în evidență, a procesului creator, le deschidea, largi, porțile analogiei, pentru construirea teoriilor lor estetice. Și cel dintâi care a utilizat mai cu stăruință, nu numai în estetică, ci și în filosofie, această posibilitate, a fost H a r d e n b e r g. El

nesocotea, în acest scop, faptul că, în trecerea dela partea teoretică a filosofiei sale la partea ei practică, F i c h t e reducea « libertatea » procesului creator al lumii la « autonomie », considerându-l ca determinat de un motiv etic subiectiv, independent de lumea exterioară, și anume de ideea datoriei. Am văzut, în adevăr, că el considera lumea ca fiind « materialul » necesar omului pentru realizarea imperativului categoric al conștiinței sale morale. H a r d e n b e r g, însă, stăruia să creadă, întemeiându-se numai pe filosofia teoretică a lui F i c h t e, că procesul creator al lumii rămânea absolut liber, nu numai de orice determinare obiectivă, dar și de orice determinare subiectivă, ca procesul sufletesc al visului. In cadrul acestei concepții, lumea devenea, pentru el, un vis al Eului creator, — un vis a cărui realitate sta numai în faptul că era visat. Cum zicea el însuși: « Lumea devine vis, visul devine lume » (die Welt wird Traum, der Traum wird Welt). Iar simbolul cel mai potrivit al acestei concepții i se părea că era « basmul » (das Märchen), ca fiind genul literar, în care se confundau mai bine, adică mai deplin, realitatea cu închipuirea, în care schimbările neașteptate de loc și de timp, transformările uimitoare ale lucrurilor și ale oamenilor, răsturnările miraculoase de situații și destine, rămânea la discreția unei fantazii, a cărei libertate n'o putea îngrădi absolut nimic. In sfârșit, trecând dela literatură la filosofie, H a r d e n b e r g susținea că desfășurarea întâmplărilor lumii reale căpăta, de asemenea, o înfățișare de basm (einen märchenhaften Charakter), întrucât lua naștere ca printr'o incantație magică, fără ca acele întâmplări să mai aibă vreo legătură, — cauzală, sau, cel puțin, logică, — între ele (ohne jedweden Zusammenhang). Cum zicea el însuși: « Un basm este, ca o imagine de vis, fără legătură. Un ansamblu de lucruri și întâmplări miraculoase, de pildă o fantazie muzicală, fugile armonice ale unei harpe eoliene, natura însăși » (Ein Märchen ist wie ein Traumbild, ohne Zusammenhang. Ein Ensemble wunderbarer Dinge und Begebenheiten, zum Beispiel eine musikalische Phantasie, die harmonischen Fugen einer Äolsharfe, die Natur selber). Iar mai departe adăuga: « Intreaga natură trebue să fie amestecată, într'un mod miraculos, cu întreaga lume a spiritelor; timpul

anarhiei generale, al lipsei de legalitate. Acest timp dinnaintea lumii ne înfățișează oarecum trăsurile împrăștiate ale timpului de după lume... Lumea basmului este lumea absolut opusă lumii adevărului, și tocmai de aceea absolut asemenea cu ea, ca haosul cu creația desăvârșită...». (Die ganze Natur muss auf eine wunderliche Weise mit der ganzen Geisterwelt vermischt sein; die Zeit der allgemeinen Anarchie, der Gesetzlosigkeit... Diese Zeit vor der Welt liefert gleichsam die zerstreuten Züge der Zeit nach der Welt... Die Welt des Märchens ist die durchaus entgegengetzte Welt der Welt der Wahrheit und eben darum ihr so durchaus ähnlich, wie das Chaos der vollendeten Schöpfung...). Și de aceea, pentru cel ce vrea s'o descrie, în artă, sau s'o explice, în filosofie, lumea trebue « romantizată », dând tuturor lucrurilor și întâmplărilor ei un alt înțeles decât cel vulgar. Cum zicea, iarăși, H a r d e n b e r g însuși: « Lumea trebue romantizată... Intrucât dau comunului un sens înalt, obișnuitului o înfățișare misterioasă, cunoscutului demnitatea necunoscutului, finitului aparența infinitului, eu le romantizez » (Die Welt muss romantisiert werden... Indem ich dem gemeinen einen hohen Sinn, dem gewönlichen ein geheimnissvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es).

Din punct de vedere estetic, această concepție și-a găsit aplicarea în romanul, rămas neterminat, Heinrich von Ofterdingen, — care, după părerea unora din istoricii literaturii germane, părea a fi fost conceput în opoziție cu Wilhelm Meister al lui G o e t h e. H a r d e n b e r g voia să dovedească, anume, că desvoltarea sufletească a artistului nu atârna de experiențele obiective ale vieții, ci de inspirațiile subiective ale imaginației. Incercarea lui G o e t h e de a face pe cititorii romanului său să asiste la formația estetică a lui Wilhelm Meister sub influența împrejurărilor în care trăia, i se părea inadmisibilă. El declara chiar, în scrisoarea dela începutul anului 1800, prin care anunța lui T i e c k că voia să scrie o recensie asupra acelei încercări, că « întreaga carte îi părea odioasă ». Căci credința lui era că izvorul adevărat al inspirației artistice nu putea fi decât imaginația, în deplina

ei libertate, care excludea orice mărginire externă. De unde rezulta, pentru el, că basmul era « regula » poeziei și că poezia nu putea înflori decât într'o atmosferă de basm (Das Märchen ist gleichsam der Kanon der Poesie. Alles Poetische muss märchenhaft sein).

Conceput după asemenea principii, romanul Heinrich von Ofterdingen n'ar putea fi analizat decât cu greu, cu desvoltări pe care nu le-ar justifica însemnătatea lui filosofică. Un istoric german al filosofiei, Wilhelm Windelband, — care, dată fiind orientarea cugetării sale proprii, nu poate fi bănuit de niciun fel de ostilitate față de idealism, — îl compară cu acele deconcertante « oglinzi de păcăleală » (Vexierspiegel), de pe la târgurile cu petreceri populare, care deformează atât de mult lucrurile, încât nimeni nu mai știe ce sunt. Iacă propriile lui cuvinte: « Romanul... neterminat Heinrich von Ofterdingen, care vrea să fie în același timp o filosofie și o poezie, este o uimitoare oglindă de păcăleală, în care, de atâtea comparații, transformări și alegorii, orice conținut inteligibil dispare, retrăgându-se, în fugă, într'o depărtare inaccesibilă »[1]). Suntem astfel reduși a ne folosi mai mult, în încercarea de a reconstitui concepțiile filosofice, propriu zise, ale lui Hardenberg, la « Fragmentele » sale « cu conținut amestecat », pe care le-am menționat mai sus.

Sub influența lui Fichte, al cărui idealism subiectiv am văzut că îl îmbrățișase, în ceea ce îi constituia esența, Hardenberg credea că scopul cel mai înalt al vieții sufletești, — la oamenii, cel puțin, care o puteau desvolta și intensifica prin cultură, — era să le permită a lua cunoștință de « Eul lor transcendental » și de a pune astfel « stăpânire » pe el (sich ihres transscendentalen Selbst zu bemächtigen). Altfel, rămânând numai cu Eul lor empiric, oamenii nu puteau ajunge a fi ceea ce trebuiau, fiindcă erau destinați, să fie. Om deplin, în înțelesul cel mai înalt al cuvântului, nu putea deveni decât cel ce, punând stăpânire pe Eul său transcendental, ajungea a fi, în adevăr, Eul Eului său empiric. Descrierea « acțiunii », care ducea la această conștiință superioară de sine însuși,

[1]) *Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, p. 266.

constituia conținutul filosofiei. Iar calea pe care trebuia să se îndrepteze activitatea ei i-o indica, în chip firesc, țelul la care trebuia să ducă. Era, anume, calea « interiorizării ». Cum zicea H a r d e n b e r g însuși: « Spre interior duce drumul misterios... In noi este Universul; în noi sau nicăieri este eternitatea cu lumile ei, trecutul și viitorul » (Nach innen geht der geheimnisvolle Weg... In uns ist das Weltall; in uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und die Zukunft).

Ca atare, filosofia este, pentru H a r d e n b e r g, un produs al « excitării » Eului empiric de către Eul transcendental (Erregung des wirklichen Ich durch das absolute Ich ist Philosophie). Ceea ce însemnează că « a filosofa » este, în fond, pentru orice om, « a se revela » sie însuși, « pe sine însuși » (Philosophieren ist im Grunde Selbstoffenbarung). Iar spre a da filosofiei, care, ca atare, ar părea condamnată să rămână strict subiectivă, un aspect obiectiv, H a r d e n b e r g adaugă: « Filosofia e arta de a scoate prin gândire, din adâncimile spiritului nostru, în afară, un sistem al lumii, de a produce, în afară, o lume pur inteligibilă, lumea spiritelor » (Die Philosophie ist die Kunst, ein Weltsystem aus den Tiefen unseres Geistes herauszudenken, eine rein intelligible Welt, die Geisterwelt, herauszuproduzieren). De aceea, « natura este un complex enciclopedic și sistematic, un plan al spiritului nostru » (Natur ist ein encyclopädischer, systematischer Inbegriff oder Plan unseres Geistes). De unde rezultă că « spre a înțelege natura, trebue s'o facem să se nască, cu toată ordinea ei, în lăuntrul nostru » (Um die Natur zu begreifen, muss man sie innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen).

In acest scop, însă, omul cugetător trebue să se întoarcă îndărăt, « la funcționarea originară a existenței sale, la contemplarea creatoare, la acel punct în care a produce și a ști stau într'o miraculoasă acțiune reciprocă; așa se desfășură dinaintea lui, de îndată ce el se cufundă cu totul în intuiția acestui fenomen originar, în timpuri și spații ce iau naștere din nou, istoria creațiunii naturii » (Kehrt der denkende Mensch zur ursprünglichen Funktion seines Daseins, zur schaffenden

Betrachtung, zu jenem Punkt zurück, wo Hervorbingen und Wissen in wundervoller Wechselwirkung standen, so entfaltet sich vor ihm, sobald er in die Beschauung dieser Urerscheinung versinkt, in neuentstehenden Zeiten und Räumen, die Ergeugungsgeschichte der Natur).

Așa cum se înfățișează, în aceste formule, concepția filosofică a lui H a r d e n b e r g nu s'ar depărta prea mult de idealismul subiectiv al lui F i c h t e, din prima lui perioadă. Unele comparații, însă, — ce e drept mai mult literare, — ar tinde să-i modifice înțelesul. Așa e, bunăoară, cea care aseamănă natura cu o « cetate împietrită de un farmec », care își « așteaptă» liberatorul. Iar rolul acesta, de « Messia » al naturii, îl joacă, după aceeași comparație, « omul ». El n'ar mai fi, în acest caz, ceea ce îl făcea să fie idealismul subiectiv al lui F i c h t e și al formulelor de mai sus ale lui H a r d e n b e r g. El n'ar mai fi creatorul naturii, pe care, găsind-o « împietrită », ar avea numai menirea s'o trezească la vieață. Dar desvoltarea, mai departe, a acestei idei, pare a reda concepției idealiste valoarea ei inițială. Dacă omul este « liberatorul » naturii, trebue să credem că ea « se liberează » progresiv (vielleicht giebt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung der Natur). Ar trebui să se cerceteze, dacă natura, cu înaintarea în cultură, nu s'a schimbat « esențial » (es müsste untersucht werden, ob nicht die Natur, mit der wachsenden Cultur, sich wesentlich verändert hat). Intru cât însă « Cultura » e operă esențial omenească, trebue să presupunem că « schimbarea » naturii este, în ultimă analiză, produsă de oameni. Intru cât are, astfel, puterea să modeleze natura, activitatea omenească rămâne, într'o oarecare măsură, o creatoare a ei. Iar direcția în care se schimbă natura, — îmbunătățindu-se treptat, întru cât dă naștere, progresiv, unor forme « mai ușoare » de existență, — pare a întări această interpretare. In adevăr, natura se schimbă cu « creșterea culturii ». Cultura crește însă prin acumularea, în patrimoniul omenirii, a rezultatelor obținute de fiecare din generațiile de oameni ce se succedă necontenit. Moartea devine astfel condiția de căpetenie a progresului. Ajungând, după îndelungate sforțări, la capătul puterilor ei, fiecare generație trebue să moară, spre a lăsa locul alteia, care să ducă mai

departe, cu puteri proaspete, munca fără de sfârșit. Moartea însă nu e nimicire, ci o înnoire a existenței, care dă o nouă vigoare vieții (Alles Leben ist ein fortwährender Erneuerungsprocess, welcher nur äusserlich den Schein eines Vernichtungsprocesses hat). Omul care moare se poate compara cu lucrătorul care, după o zi lungă de muncă grea, se întoarce acasă, ca să se odihnească. Și, mergând mai departe, Hardenberg susține că viața nici nu există decât numai fiindcă există moartea... Cu propriile lui cuvinte: « Der Tod ist ein Heimgehen, da das Leben um des Todes willen da ist ». Iar faptul că moartea e condiția progresului culturii și, prin aceasta, a schimbării, în bine, a naturii, ne-o explică el, zicând că moartea este o victorie pe care omul o câștigă asupra lui însuși, — și orice înfrângere a lui însuși duce pe om la o nouă existență mai ușoară (der Tod ist eine Selbstbesiegung, die wie alle Selbstüberwindung eine neue leichtere Existenz verschafft). Iar în alunecarea sa continuă spre acea « mistică a morții », pe care am relevat-o mai sus, Hardenberg sfârșește zicând că « a trăi este un fel de boală a spiritului, pe când a muri este un adevărat act filosofic » (Leben ist eine Art Krankheit des Geistes, aber Sterben ist ein echt Philosophischer Akt).

## V

Sub influența lui Fichte și a lui Hardenberg s'a desvoltat cugetarea lui Friedrich Schlegel, spiritul « rector » al Școalei romantice, al cărui idealism a primit, în mod puțin propriu poate, numele de « ironic », fiindcă considera « ironia » ca atitudinea firească, în fața lumii și a vieții, a omului care putea ajunge, cu ajutorul filosofiei, să le înțeleagă natura adevărată. El se născuse la 10 Martie 1772, la Hanovra. Tatăl său, pastorul Johann Adolf Schlegel, avea pronunțate aspirații literare, ce nu-și găseau satisfacția numai în publicarea de « poezii spirituale » (geistliche Lieder), ci căuta și îndreptățiri teoretice, în anumite concepții estetice. In acest scop a tradus în 1752, sub titlul « Einschränkung der schönen Künste auf einen Grundsatz », lucrarea pe care

Charles Batteux, — un scriitor francez puțin cunoscut astăzi dar care se bucura, pe la jumătatea veacului al XVIII-lea, de o reputație frumoasă, ca estetician și istoric al filosofiei, — o publicase în 1746, sub titlul «Les beaux arts réduits à un même principe». Cu tot spiritul său poetic, însă, bătrânul Schlegel voia să dea fiilor săi cariere practice, productive. Pe cel mai mare, August Wilhelm, l-a trimis să studieze teologia, la Tübingen, ca să-i poată lua locul, în rândul pastorilor protestanți. Pe cel mai mic, Friedrich, l-a trimis să se pregătească pentru comerț, în orașul cel mai comercial de pe acea vreme, din Germania, care era Lipsca. Cu niciunul, însă, nu și-a putut realiza intențiile; amândoi moșteniseră predilecțiile lui literare. Cel dintâi s'a apucat, cu hotărîre, de filologie, pe care o considera ca o temelie mai sigură pentru îndeletnicirile poetice, iar cel de-al doilea, călăuzit de aceeași idee, a căutat să-și facă, în același scop, și o pregătire filosofică.

La universitățile din Göttingen și Lipsca, ale căror cursuri le-a urmat, Friedrich Schlegel și-a format, astfel, o cultură multilaterală, în care predominau, totuși, cunoștințele filosofice și cele istorice. Iar rezultatul, pentru orientarea lui sufletească, a fost o admirație adâncă pentru antichitatea greco-romană, — admirație ce făcea dintr'însul, ca atitudine estetică cel puțin, un clasic. De altfel, o însuflețire tinerească pentru formele clasice ale frumosului începuse la el mai de mult. El însuși zicea, în mărturisirile pe care ni le raportează Richard Benz, în cartea sa recentă «Die deutsche Romantik»: «In prima perioadă a tinereții, pe la 17 ani, scrierile lui Platon, poeții tragici ai Grecilor și entusiastele opere ale lui Winkelmann formau lumea mea sufletească și mediul în care trăiam; iar în singurătatea mea poetică și meditativă, încercam să-mi reprezint ideile și chipurile zeilor și eroilor vechi... In 1789 ajunsei pentru prima oară să văd acea capitală plină de artă [1]), și am fost tot atât de mirat cât de fericit să contemplu mult doritele figuri antice, în fața și în jurul cărora întârziam ceasuri întregi,—mai ales în incomparabila colecție a reproducerilor în gips... din grădina

[1]) Dresda.

Brühl, în care mă lăsam uneori să fiu închis, ca să fiu mai puțin turburat. Acele neuitate impresii au rămas în anii următori temelia solidă și durabilă a studiilor mele asupra antichității clasice ». Și, ca să arate că operele moderne, pe care le văzuse în aceeași « capitală plină de artă », nu-l interesaseră decât numai întru cât se apropiau, prin stilul lor, de cele vechi, adăuga: « Printre tablourile galeriei din Dresda, mă atrăgeau, în acel prim timp, numai acelea care, printr'o compoziție de linii mari și o înălțime simplă, în formă și expresie, se asemănau mai mult cu acelea ale antichității, care pe atunci mă fermeca și mă stăpânea aproape exclusiv » [1]). Ceva mai târziu, în 1794, s'a instalat chiar, pentru doi ani, la Dresda, unde avea o soră măritată cu un localnic, spre a se pregăti, prin studiul intuitiv mai aprofundat al operelor plastice ale antichității, să « devină un W i n k e l m a n n al poeziei grecești », — să dea adică studiului, până atunci strict filologic, al acestei ramuri a literaturii clasice, vieața, plină de însuflețire, pe care o dase marele arheolog-estetician studiului artei sculpturale a Grecilor.

Din aceste prime aspirații și străduințe ale lui F r i e d r i c h S c h l e g e l au ieșit numeroasele lucrări ce s'au succedat dela acea dată înainte. Cea dintâi dintr'însele, care a apărut în numărul din Noemvrie 1794 al revistei « Berliner Monatsschrift », sub titlul « Von den Schulen der griechischen Poesie », schița întregul program al unei istorii « de scris », în spiritul lui W i n k e l m a n n, a poeziei antice. Au urmat, apoi, studiul întitulat « Vom ästhetischen Werthe der griechischen Komödie », din același an, cel intitulat « Über die Grenzen des Schönen », din 1795, cele întitulate « Über die Darstellung der Weiblichkeit in den griechischen Dichtern » și « Über die Diotima », din același an, cel întitulat « Über das Studium der griechischen Poesie », din 1796, — în care, alături de proslăvirea poeziei antice, apărea pentru prima oară o critică aspră a poeziei moderne, — și altele. Asupra acelei critici a poeziei moderne, care fixa atitudinea clasică a lui F r . S c h l e g e l, trebue să ne oprim un moment, spre a

[1]) R i c h a r d B e n z, *Die deutsche Romantik*, p. 68.

înțelege mai bine schimbarea de direcție ce avea să urmeze, în curând, în concepțiile lui estetice. Poezia modernă îi părea lipsită de spontaneitate, construită după regule teoretice, adică în fond, după principii raționale, care înnăbușeau avântul afectiv al poeților. Ea era, de aceea, artificială și rece. Iar pentru ca să poată, totuși, însufleți pe cititori, ea căuta, veșnic, teme nouă, interesante prin ele însele, sau chiar « picante » și « frapante ». Ceea ce o caracteriza, ca atare, era « das Streben nach dem Neuen, Pikanten und Frappanten ». In opoziție cu acest caracter « artificial » al poeziei moderne, cea antică îi apărea lui Fr. Schlegel ca « naturală », ca izvorând de-a-dreptul din instinctele fundamentale, și prin urmare comune, ale ființei omenești, din pornirile și aspirațiile afective ale tuturor, — neîmpiedecate, neturburate și nefalsificate de noțiunile, ideile și teoriile estetice ale câtorva.

Dacă însă, în poezia modernă, rațiunea ținea prea strâns încătușată sensibilitatea, mărginindu-i prea mult libera manifestare, aceasta însemna că criza prin care trecea ea era provocată de o lipsă de echilibru a acestor doi factori de căpetenie ai vieții sufletești. Iar leacul ei nu putea fi găsit decât în întoarcerea la vechiul lor echilibru, pe care îl reprezenta, în mod atât de fericit, antichitatea clasică. Numai pe această cale putea ajunge poezia modernă să piardă caracterul ei subiectiv și individual, care îi era atât de puțin favorabil, spre a lua un caracter obiectiv și generic, asemenea cu acela al poeziei antice, care convenea cu mult mai bine reprezentării « tipice » a frumosului « ideal ».

Dar această orientare, atât de pronunțată, în spre clasicism, n'a durat, în activitatea literară și estetică a lui Fr. Schlegel, decât prea puțin. Atras, pe neașteptate, de alte perspective, spiritul său mobil s'a îndreptat într'o altă direcție, făcând dintr'însul un întemeietor, — cel mai însemnat poate, — al Școalei romantice germane. Unii din istoricii literari au pus această schimbare pe seama temperamentului său « sanguin », care îl expunea la variații, repezi și violente, de păreri și atitudini. Așa credea, bunăoară, Rudolf Haym, care, în lucrarea sa mai veche « Die romantische Schule » îl definea pe Fr. Schlegel: « o natură sanguină, înclinată la

întorsături brusce, la adoptarea pasionată a unor scopuri schimbătoare » (eine sanguinische Natur, zu plötzlichen Wendungen, zu leidenschaftlichem Ergreifen wechselnder Ziele geneigt) [1]. El se mărginea să constate, însă, existența acestei cauze de nouă orientare estetică, la Fr. Schlegel numai. Un critic mai nou, Carl Schmidt, susține, în lucrarea sa « Politische Romantik », din 1925, că aceeași cauză « de temperament » era în acțiune la întreaga generație de tineri care, alături de Fr. Schlegel și împreună cu el, a luat parte la înjghebarea școalei romantice germane. După el, orice generație nouă, când ajunge a-și simți, mai vii și mai stăruitoare, aspirațiile ei de viitor, își vede drumul închis de generația din 'naintea ei, care ocupă toate locurile ce i se pare că i s'ar cuveni. Ea își caută atunci o lozincă, un cuvânt de ordine, de raliere și de luptă, impresionant și hotărîtor (ein grosses Schlagwort), cu care să se ridice împotriva obstacolului din calea ei. Și fiindcă nu poate lua o asemenea formulă din opere, pe care le-ar fi realizat, până atunci, ea însăși, se mărginește a-și pune în evidență tinerețea, cu vitalitatea ei mai mare, cu avântul ei mai puternic, cu ideile ei mai înaintate și cu intențiile ei mai generoase, — cu alte cuvinte « posibilitățile » ei de viitor... Din acest punct de vedere, însă, generația care avea să dea naștere, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, școalei romantice germane, se găsea într'o situație deosebit de grea. Ea avea, înaintea și în fața ei, o generație ale cărei opere, în frunte cu acelea ale lui Goethe și ale lui Schiller, erau clasice și se bucurau de admirația tuturor. Tot ce-i putea opune noua generație, de tineri grăbiți să-și cucerească locurile în lume, era încrederea lor mai mare în puterile lor proprii, îndrăsneala lor mai mare în reformele pe care le proiectau, însuflețirea lor mai mare pentru realizarea acelor reforme, entuziasmul lor pentru rezultatele « magnifice » la care aveau să ducă ele, — care nu erau, deocamdată, decât speranțe și promisiuni... Și fiindcă înfăptuirile nu veneau atât de repede, nici nu erau atât de hotărîtoare, cât ar fi dorit tinerii în chestie, o agitație permanentă îi silea să treacă, plini de nerăbdare,

[1] Rudolf Haym, *Die romantische Schule*, p. 178.

dintr'un domeniu într'altul și dela o formulă la alta, rătăcind fără odihnă prin artă, istorie, filosofie, teologie, în căutarea neobosită a succesului, deplin și definitiv. In sfârșit, un autor și mai recent, Julius Petersen, în cartea sa « Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik », din 1926, comentând această părere a lui Schmitt, zice că atitudinea sufletească, pe care caută el s'o prindă într'o formulă capabilă să exprime natura romantismului, nu este în fond decât un « ocasionalism subiectivizat » (ein subjektivierter Okkasionalismus), care consideră și tratează lumea ca un prilej, ca o unealtă, ca o jucărie chiar (als Anlass und Spielzeug) ale « productivității romantice », renunțând la orice cauzalitate, afară de cea divină, a ordinei cosmice. Și adaugă: « Cuvântul ocazie nu se găsește în dicționarul romantic; să punem, în locul acestui corp străin, fantazia, cu lipsa ei de legături cauzale, visul, cu posibilitățile lui infinite, nostalgia, ca surogat al realizării palpabile, — și avem acele puteri ale gândirii și simțirii tinerești, pe care romantismul are posibilitatea să le arunce pe talerul cântarului » [1]).

Asemenea puteri se agitau, de sigur, și în sufletul lui Friedrich Schlegel, în momentul când s'a hotărît să renunțe la clasicism, să se ridice chiar împotrivă-i, îndreptându-se în noua direcție, care avea să ducă la întemeierea școalei romantice. O asemenea presupunere pare inevitabilă, în fața faptului că istoricii literari, pe care i-am citat, văd într'însul un reprezentant tipic al generației, din frământările căreia a ieșit romantismul german dela sfârșitul veacului al XVIII-lea. Unul din acei istorici, Richard Benz, găsește chiar o prevestire a schimbării de orientare, ce avea să se producă în cugetarea și simțirea lui Friedrich Schlegel, în faptul că el izbutise să descopere, cu un veac înaintea lui Nietzsche, « fenomenul dionisiac » al evoluției sufletești a Grecilor vechi, interpretându-l într'un mod cu totul personal. « Beția sfântă » a « orgiasticilor greci » era pentru el « o presimțire a necondiționatului » (eine Ahndung des Unbedingten),

[1]) Julius Petersen, *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*, pp. 152, 153.

« o facultate a infinitului » (ein Vermögen des Unendlichen) [1]). O beție analoagă, ca punct de plecare al unui nou avânt, în spre realizarea frumosului ideal, în spre cucerirea adevărului absolut, prin revelația, pe care i-ar fi procurat-o ea, a necondiționatului și a infinitului, a început dar să caute Friedrich Schlegel. Și a crezut că o putea găsi în idealismul subiectiv al lui Fichte, care, în plină ascensiune pe atunci, stârnise, într'o parte a tinerimii intelectuale germane, un adevărat entuziasm. Căci beția nu este, în fond, decât o exaltare vremelnică a subiectivității, care face pe om să vadă realitatea obiectivă așa cum i-ar conveni lui să fie, să-și închipuie că ar putea-o modifica după voie, s'o înfrunte sau, cel puțin, s'o ignoreze. La o asemenea exaltare a subiectivității putea însă duce idealismul lui Fichte. Intuiția acestei posibilități, pe care i-a dat-o citirea primelor lui lucrări, precum și contactul personal cu el, din 1796 înainte, a făcut din Friedrich Schlegel un adept, nu numai convins, dar și înflăcărat, al « Doctrinei științei ». Două, mai ales, din concepțiile fundamentale ale lui Fichte îl umpleau de admirație. Cea dintâi era, că lumea, cu mulțimea și varietatea lucrurilor ei, atârna, exclusiv, de Eul care o crea, neavând o existență deosebită și independentă de el. Cea de-a doua era, că Eul, în libertatea lui absolută, putea, dacă voia, — pentru motive etice, bunăoară, — să ignoreze lumea, să nu țină nicio socoteală, în acțiunile lui, de faptul că exista, ceea ce, din punct de vedere practic, echivala cu o suprimare a ei. Și nimic nu-i părea, lui Friedrich Schlegel, mai firesc, decât că Eul, care putea să creeze lumea, putea s'o și suprime.

Ca să dea acestei suveranități absolute a Eului o formă personală, Friedrich Schlegel s'a grăbit să reducă, dela început, deosebirea pe care o făcea Fichte între Eul infinit și Eul individual. I se păruse, din primul moment, că Eul infinit, care n'avea încă conștiință de el însuși, era o concepție necesară, ca punct de plecare, în construirea logică a idealismului, dar cu care, dată fiind extrema ei abstracțiune, nu se putea face mare lucru, în explicarea fenomenelor con-

[1]) Richard Benz, *Die deutsche Romantik*, p. 69.

crete ale lumii. Respectând dar existența Eului infinit, ca noțiune teoretică, Friedrich Schlegel credea că o realitate practică, propriu zisă, avea numai Eul individual. Intrînsul și printr'însul se manifesta, cu deplină conștiință, gândirea, ca putere creatoare a lumii. Iar această putere trebuia să se desfășure, și în activitatea Eului individual, cu aceeași libertate absolută, cu care se desfășura în activitatea Eului infinit. De unde, independența arbitrară, bunul plac neîngrădit de nimic mai presus de el, ale omului care se putea folosi de puterea sa creatoare în orice direcție ar fi lucrat. Cum zicea Friedrich Schlegel însuși, vorbind de libertatea absolută a celor ce, în activitatea lor, se îndreptează în spre artă: « Bunul plac al poetului poate să nu sufere nicio lege mai presus de el », — « poate » însemnând aici: « are îngăduința » practică, fiindcă are îndreptățirea teoretică. In forma ei originală, această afirmare sună: « Die Wilkür des Dichters darf kein Gesetz über sich leiden ». Dar de aceeași libertate absolută trebue să se bucure orice om, care poate să aibă, prin cultura lui, o activitate creatoare, în orice direcție ar lucra, — dispunând de sine însuși, după bunul său plac, într'un fel sau într'altul. Cum zice Friedrich Schlegel însuși, într'o frază care nu se poate traduce cu ușurință: « Un om cu adevărat liber și cult ar trebui, după cum se acordă, oricând și în orice grad, un istrument, să se poată acorda și pe sine însuși, după gust, ca filosof sau filolog, ca critic sau poet, ca istoric sau retor, ca antic sau modern, în mod cu totul arbitrar » (Ein recht freier und gebildeter Mensch müsste sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz wilkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit und in jedem Grade).

Pe această cale, a libertății absolute, care nu e mărginită de nimic și nu cunoaște nicio lege, care se desfășură, după bunul plac al celui ce se folosește de ea în activitatea sa creatoare, în orice direcție și în orice mod, ajunge Friedrich Schlegel la concepția « ironiei », în care culminează idealismul său. Noțiunea ironiei o găsise el în dialogurile lui Platon, ca metodă a dialecticei socratice. Când expunea cu convingere, ca și cum

ar fi fost a sa proprie, părerea adversarului pe care voia să-l combată, Socrate lua față de ea și de cel ce o susținea, o atitudine ironică. In adevăr, cu toată seriozitatea cu care expunea acea părere, filosoful atenian n'o putea lua în serios, de vreme ce știa că avea s'o combată și s'o respingă. Tot așa, zice Friedrich Schlegel, omul creator, — sau, mai precis, omul genial, căci numai el poate crea cu adevărat, — ridicându-se deasupra propriilor sale creații, le privește, dela înălțimea spiritului său, ca « invenții » ale sale, știe că le poate da alte forme, că le poate chiar nimici, și ia față de ele, în conștiința superiorității sale, o atitudine ironică. Ca atare, această atitudine este « cea mai liberă dintre licențe, fiindcă printr'însa se pune omul, pe sine însuși, deasupra sa însuși » (sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg). Ca atare, se mai poate zice că ea este « o continuă parodie a sa însuși » (eine stete Selbstparodie) a spiritului creator. Ea își are originea în filosofie, care este « patria ei proprie » (ihre eigentliche Heimath); înafară de filosofie, ea nu se mai poate ridica la același nivel decât în poezie. Cum zice Friedrich Schlegel însuși: « Poezia singură se poate ridica, și din această parte, până la înălțimea filosofiei ». Și adaugă: « Sunt poezii, vechi și moderne, care, în întregimea lor și pretutindeni, respiră suflul divin al ironiei » (Die Poesie allein kann sich, auch von dieser Seite, bis zur Höhe der Philosophie erheben.... Es giebt alte und moderne Gedichte, die durchgängig im Ganzen und überall den göttlichen Hauch der Ironie athmen).

Și fiindcă funcțiunea creatoare a poeziei se manifestează cu mai multă amplitudine în roman, unde imaginația poetului chiamă la viață o lume întreagă, cu gândirea și simțirea, cu voința și activitatea ei, Friedrich Schlegel ilustrează, între altele, atitudinea ironică a poeților față de creațiunile lor, cu romanul « Wilhelm Meister » al lui Goethe. El susține anume că, într'însul, autorul « pare a privi, dela înălțimea spiritului său, în jos și zâmbind, opera sa magistrală » (der Dichter auf sein Meisterwerk selbst, von der Höhe seines Geistes, herabzulächeln scheint). Iar despre marea epopee a lui Homer zice că trebue citită « cu o dispoziție ușor ironică

și aproape parodică » (mit leiser ironischen und beinahe parodischer Stimmung). In sfârșit, despre toate poeziile, care sunt străbătute de « suflul divin » al ironiei, adaugă, în termeni și mai caracteristici, că « trăiește într'însele o adevărată bufonerie transcendentală; înlăuntru, dispoziția care trece totul cu vederea și se ridică, infinit, deasupra a tot ce e condiționat, chiar și deasupra artei, virtuții și genialității proprii, iar în afară, în executare, maniera mimică a unui bun bufon italian obicinuit » (Es lebt in jenen Gedichten eine wirklich transzendentale Buffonerie. Im inneren die Stimmung, welche alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend, oder Genialität; im Äusseren, in der Ausführung, die mimische Manier eines gewönhlichen guten italienischen Buffo).

Nu e poate fără interes să cităm aici, — ca putând să ilustreze atitudinea ironică, pe care pretindea Friedrich Schlegel că trebuia s'o adopte, în chip firesc, artistul adevărat față de operele sale, — părerea lui Romain Rolland despre modul cum se comporta în această privință, Beethoven. Vorbind odată de emoțiunea, de care erau cuprinși cei ce îi ascultau simfoniile și care îi făcea uneori să plângă, chiar când erau ei înșiși tehnicieni și profesioniști ai muzicii, marele compozitor zisese despre ei, nu fără dispreț, că « nu erau artiști... ». Căci « artiștii sunt de foc; ei nu plâng ». Relevând acest « aspect necunoscut al lui Beethoven », Romain Rolland susține că el, cu toată sensibilitatea lui puternică, adâncă, frământată și furtunoasă, nu era un « sentimental ». Lui Schlosser, — un prieten din ultimii ani, — care îi păruse odată, la o despărțire, prea mișcat, îi recomandase să-și stăpânească emoțiunea: « omul trebue să fie, în toate lucrurile, tare și plin de curaj ». Iar lui Goethe îi făcuse, altădată, o « lecție de insensibilitate ». De aceea, întemeindu-se pe aceste, — și alte asemenea, — fapte, Romain Rolland presupune că, dacă Beethoven « lasă să treacă în arta sa chinurile ce îi devastează vieața interioară, este fiindcă vrea; artistul însă rămâne stăpân pe ele; niciodată ele nu-l pot târî; a fost poate, până atunci, jucăria lor; dar acum e rândul lui; le ține, le privește, — și

râde »[1]). Că marele compozitor rămânea, totdeauna, superior operelor sale, de care prietenii săi știau că era adesea nemulțumit, nu mai încape îndoială. Că le privea însă atât de sarcastic, încât « râdea » de ele, este mai anevoie de crezut. Am citat dar părerea scriitorului francez numai ca o ilustrație posibilă a idealismului ironic, pe care îl preconiza Friedrich Schlegel, nu ca o dovadă a lui.

Ceea ce a contribuit, mult, ca să-l întărească pe Friedrich Schlegel în concepția unui asemenea subiectivism absolut, — și, de aceea, arbitrar, — a fost prietenia cu Hardenberg, care a exercitat asupră-i, cu temperamentul lui expansiv și exuberant, o influență adâncă. Am văzut mai sus, cum concepea el activitatea imaginației creatoare, în artă și în filosofie, ca fiind caracterizată prin « lipsa totală de legături », logice sau cauzale, prin lipsa desăvârșită de « legalitate ». Iar subiectivsmul acesta, absolut și arbitrar, — la care Friedrich Schlegel ajunsese, pe urmele lui Fichte și ale lui Hardenberg, — a fost ceea ce l-a silit să părăsească atitudinea sa inițială față de clasicismul antic, spre a se îndrepta în direcția care avea să-l ducă la romantism. Ceea ce admirase el mai mult, la început, în poezia și, în general, în arta clasică, fusese, cum am văzut, obiectivitatea lor. Iar ceea ce criticase mai mult în poezia și, în general, în artă modernă, fusese subiectivitatea ei. In noua fază a cugetării sale, obiectivitatea clasică devenea un defect, și subiectivitatea modernă o calitate. Adevărata poezie și, în general, adevărata artă, trebuiau să aibă ca fundament desăvârșit subiectivitatea liberă și infinită (sie sollten die freie, unendliche Subjektivität zum vollendeten Hintergrunde haben). Iar criteriul suprem al acestui subiectivism absolut era ironia. Numai în măsura în care putea lua, față de propriile sale creațiuni, o atitudine ironică, putea fi sigur artistul că se bucura în adevăr de libertatea absolută și arbitrară, fără de care nu era posibilă o artă adevărată.

Și fiindcă această concepție, a ironiei, prezintă un interes deosebit nu numai pentru caracterizarea romantismului, ca

[1]) Romain Rolland, *Beethoven*, pp. 44, 45.

direcție estetică, dar și pentru consecințele la care putea duce idealismul, ca direcție filosofică, să mai stăruim un moment asupră-i. Un istoric al literaturii germane, Fritz Strich, a încercat s'o încadreze în evoluția vieții sufletești a lumii culte apusene, în cursul timpurilor moderne. In cartea sa « Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit », din 1928, acest scriitor pornește dela efectele pe care le-a produs raționalismul francez dela începutul veacului al XVII-lea, din punct de vedere estetic. A dus anume, după el, la o artă supusă, până în cele mai mici amănunte, regulilor severe ale rațiunii, la o artă ferită, ca atare, de abaterile și excesele liberei inspirații individuale, la o artă echilibrată și obiectivă, — ca arta clasică a antichității greco-romane. Influența rationalismului modern a dus, adică, — în Franța mai întâi, și apoi și în celelalte țări culte din apus, — la o renaștere a clasicismului antic. Operele însă, care au luat naștere sub această influență, oricât păreau de frumoase, din punct de vedere formal, nu puteau însufleți și entuziasma, prin fondul lor. Ele rămâneau reci și impersonale, convenționale și, în ultimă analiză, artificiale. Simbolul lor putea fi găsit în parcurile franceze, — ca cel dela Versailles, — în care rațiunea supunea regulilor ei până și natura însăși, impunând pajiștilor de iarbă, brazdelor de flori și frunzișului copacilor forme geometrice. Reacțiunea, — care, date fiind nevoile firești ale sensibilității omenești, nu putea să nu se producă, — în contra acestui convenționalism raționalist, a început mai întâi, — și de timpuriu, ca o protestare aproape imediată, — în Anglia, cu Shakespeare, Milton, Ossian, și cu cântăreții vechilor balade populare. Semnul cel mai vizibil, pentru ochii mai puțin pătrunzători, ai acestei reacțiuni, erau grădinile engleze, care, evitând orice siluire artificială a naturii, îi respectau libertatea și spontaneitatea. Iar teama, că formele convenționale ale civilizației aveau să înnăbușe, în toate privințele, fondul natural al vieții omenești, a produs, cu vremea, nota melancolică, atât de caracteristică, a poeziei engleze, — notă care a culminat, mai ales, în operele lui Byron. La formarea acestei dispoziții de spirit, nu numai melancolice, dar și pesimiste, a mai contribuit și faptul că

reacțiunea ce începuse în Anglia, împotriva convenționalismului impus artei de raționalismul francez, nu se putea desăvârși. Inclinarea firească a Englezilor către empirism îi împiedeca să meargă până la capătul drumului, pe care se îndreptaseră, așa încât să poată reda spiritului lor libertatea deplină, ne mai îngrădită de nimic. Deși îi ridica împotriva raționalismului francez, și îi scăpa astfel de tirania regulilor abstracte ale unei logici apriori, empirismul lor îi punea, în schimb, sub stăpânirea, nu mai puțin grea, a datelor concrete ale experienței. Nu mai puțin grea, fiindcă nu le mărginea mai puțin liberul avânt al spiritului, — cu circumstanța agravantă că, pe când regulile abstracte ale rațiunii, întru cât se pretindeau înnăscute, le puteau fi oricând la dispoziție, pe când datele concrete ale experienței trebuiau să le caute, în fiecare caz, cu mari greutăți și multe incertitudini. Nu în lumea engleză putea să ia naștere deci ideea libertății absolute, necondiționate, a spiritului creator.

Această idee a apărut în lumea germană. Nevoia ei s'a făcut simțită mai întâi, sub forme mai discrete, la K l o p s t o c k, dar mai vizibilă a devenit de abia la G o e t h e. Istoricul literar la care ne-am referît, F r i t z S t r i c h, crede că factorul hotărîtor în desvoltarea inițială a acestuia din urmă a fost « covârșitoare impresie » pe care i-a făcut-o poezia engleză, și care i-a dat curajul să fie « el însuși », să creeze, numai din « necesitatea cea mai intimă » (aus innerster Notwendigkeit), fără reguli și modele, lumi nouă. Poezia engleză a fost care l-a îndemnat să lupte, în contra clasicismului francez, în contra « rațiunii și a convențiunii », și pentru « viață, libertate, pasiune, natură ». Poezia engleză, în sfârșit, a fost ceea care i-a transmis « acea boală a durerii cosmice » (jene Krankheit des Weltschmerzes), care avea să se manifesteze în operele sale[1]).

Ea s'a manifestat mai întâi, în romanul său « Werther ». Era durerea pricinuită de constatarea că convențiile sociale împiedecau libera desfășurare a iubirii, ca formă naturală a raporturilor dintre sexuri, că civilizația, cu alte cuvinte, ucidea

[1]) F r i t z S t r i c h, *Deutische Klassik und Romantik*, p. 391.

natura. Iar că această durere nu rămânea un sentiment individual, ci lua un aspect cosmic, o arăta faptul că eroul romanului, chinuit de această durere, și considerând-o ca ireparabilă, de vreme ce izvora din întocmirea însăși a lumii, s'a hotărît să renunțe, prin sinucidere, la existență. O formă și mai adâncă a luat, apoi, durerea de care e vorba, în « Faust ». Ea devenea, acolo, durerea produsă de mărginirea fatală a puterii de cunoaștere a minții omenești. Aceasta era plângerea cu care eroul dramei își începea acțiunea : studiase, cu înflăcărată sărăduință, filosofia, dreptul, medicina, teologia, și nu era mai învățat decât fusese mai 'nainte; de aceea nici nu mai avea nicio bucurie; nu-și putea închipui că știa ceva cu adevărat. Iar mai departe declara că nu se mai deștepta, dimineața, decât cu groază, la gândul că mai vedea o zi, în care n'avea să i se îndeplinească nicio dorință, că viața îi devenise o povară și că își dorea moartea. Ideea de a renunța, prin sinucidere, la existență, îi venise astfel și lui Faust. Inainte însă de a trece, ca Werther, la realizarea ei, disperarea lui inițială s'a transformat în revoltă. In revoltă în contra naturii, care impunea omului mărginiri atât de dureroase, și în contra autorului ei, oricare ar fi fost, care o făcusĕ așa cum o făcuse. Iar revolta ducea la încercarea eroică, titanică, de a sfărâma hotarele înnăbușitoare ce i se puneau omului, de a ridica puterea lui până la infinit, de a-l face atotcuprinzător, atot știutor, atot creator. Luând această cale, Faust a devenit, — zice Fritz Strich, — un simbol al spiritului german, al pornirii lui nestăpânite, al încercării lui de a sfărâma toate granițele, al eroismului lui, care primește lupta chiar și în contra lui Dumnezeu, renunțând chiar și la mântuirea veșnică a sufletului, în viața viitoare, spre a ajunge la țelul suprem, al desființării, necondiționate și definitive, a tuturor mărginirilor [1]).

Această pornire « faustică » a spiritului german, — continuă autorul la care ne referim, — a dat naștere, aproape în același timp, filosofiei idealiste, ca formă a explicării germane a lumii. Născută din aspirația germană de a libera omul de toate

[1]) Fritz Strich, *Deutsche Klassik und Romantic*, p. 392.

mărginirile existenței, această filosofie începe cu afirmarea, că Eul este creatorul lumii sale. El își creează lumea, și se mărginește astfel pe sine însuși, printr'însa, numai pentru ca să poată învinge, veșnic, rezistența ei, ca să-i poată sfărâma, veșnic, granițele, ca să-și poată cuceri, prin înfrângerea ei necontenită, libertatea lui absolută. Iar reacțiunea care s'a manifestat, sub aceste diferite forme, în viața culturală a Germaniei, în contra clasicismului raționalist, a dus în cele din urmă la apariția romantismului. Cum zice F r i t z S t r i c h însuși: « Durerea lui Werther, revolta lui Faust și idealismul lui F i c h t e s'au vărsat, împreună, în aceeași mare, a romantismului german, în care ființa germană s'a concentrat în cea mai cuprinzătoare și mai nesilită expresie a ei. Căci nu era vorba, aici, de altceva, decât de liberarea, de orice margini, a spiritului » [1]). Trecând, în sfârșit, cu acest principiu, la caracterizarea romantismului, ca direcție literară și artistică, scriitorul la care ne referim zice: « In lumea, pe care și-o creează poezia romantică, nu e valabilă decât o singură lege, legea fantaziei libere, care nu e legată de formele experienței, de formele spațiului și timpului, și nici de principiile rațiunii. Lumea, deslegată astfel de spațiu, de timp, de rațiune, a poeziei romantice, se chiamă: basm și vis. In această lume, poetul e stăpân, liber și fără margini. El poate să facă, cu lumea creată de el însuși, ceea ce face un jucător de păpuși cu marionetele lui; poate s'o călăuzească, cum îi place, și s'o nimicească, dacă îi place... Această libertate, absolută și necondiționată, a poetului, această superioritate a spiritului său creator față de lumea pe care o creează, — aceasta este ceea ce s'a numit ironie romantică » [2]).

Cu această precizare a înțelesului istoric al ironiei romantice, să ne întoarcem la F r i e d r i c h S c h l e g e l, care a încercat să utilizeze această concepție, nu numai în artă, ci și în morală, — și anume, în romanul său « Lucinde », pe care l-a scris în iarna 1798—99. Conținutul acestui roman n'a fost însă hotărît numai de principiile teoretice, pe

[1]) *Op. cit.*, p. 392.
[2]) *Op. cit.*, p. 394.

care le-am analizat până acum, după « Fragmentele » din « Athenäum », revista școalei romantice, ci și de o anumită împrejurare din viața autorului, — și anume, de legătura lui cu Dorothea Veit. In prima lui tinerețe, Friedrich Schlegel nu se putuse fixa niciodată, în relațiile cu femeile. Singura care, până atunci, îl impresionase mai adânc și mai durabil, fusese Caroline Böhmer; dar ea era prietena fratelui său August Wilhelm, care a și luat-o, apoi, de soție. Dorothea Veit, pe care a cunoscut-o ceva mai târziu, în casă la Henriette Herz, soția medicului Marcus Herz, era fiica filosofului Mendelssohn. Ea se măritase, — la o vârstă la care, neavând încă destulă independență, nu se putuse opune voinței tatălui ei, — cu bogatul bancher Veit. Bărbatul ce-i fusese astfel impus, — sau pe care, în orice caz, nu și-l alesese ea însăși, potrivit cu aspirațiile ei sufletești, — era departe de a fi, pentru ea, un ideal. Nu era dar mirare că Friedrich Schlegel, cu tinerețea lui, cu exuberanța lui în discuții, cu îndrăsneala lui în păreri, a cucerit-o foarte repede, insuflându-i o pasiune arzătoare. Deși îi împărtășea, însă, pornirea erotică tumultuoasă, el vedea mai mult, în admirația ei fără margini, în devotamentul ei necondiționat, ceva din infinitul în gândire, din absolutul în simțire, pe care le preconiza romantismul. Relațiile lui cu ea îi ofereau astfel posibilitatea să-și exercite libertatea, neîngrădită de nimic, a personalității sale, luând față de convențiile sociale, care i se opuneau, atitudinea ironică, ce rezulta din modul cum înțelegea el idealismul. El însuși zicea, într'o scrisoare la care se referă Rudolf Haym, unul din istoricii școalei romantice, că « n'a fost niciodată intenția lor (a lui și a ei) de a se căsători după legile civile », deși « de multă vreme » simțeau, amândoi, că « numai moartea i-ar putea despărți ». Dar, relevând diferența de vârstă, — ea avea 7 ani mai mult decât el, — adăuga totuși, fără sfială, că nu era cu neputință ca iubirea lui pentru ea « să nu fie cea din urmă », precum a ei pentru el « nu era cea dintâi » [1]). Cu toată pasiunea, adică, libertatea și ironia nu-și pierdeau, în gândirea și în simțirea lui Friedrich

[1]) Rudolf Haym, *Die romantische Schule*, p. 504, nota 2.

Schlegel, drepturile suverane, iar legătura lui cu Dorothea Veit lua înfățișarea unei experiențe, în care aveau să se verifice principiile morale ale idealismului său. De unde, ideea de a o lua ca subiect al unui roman, în care, proslăvind-o, putea, în același timp, s'o analizeze.

Principiile morale de care era vorba nu se găseau înglobate într'un sistem de etică, după cum nu se găseau înglobate într'un sistem filosofic principiile teoretice ale idealismului romantic, pe care îl preconiza Friedrich Schlegel. El nu scrisese, ca și Hardenberg, decât « Fragmente », pe care le publicase, mai întâi, în revista « Lyceum der schönen Künste » a lui Reichardt, și apoi, în cea mai mare parte, în revista « Athenäum », a școalei romantice. Intr'însele, — ca să ne mărginim numai la părerile lui cu privire la raporturile dintre sexuri, — Friedrich Schlegel, ca propovăduitor al libertății absolute, considera « aservirea » femeilor, în căsătorie, ca un « cancer » al omenirii. Din acest punct de vedere, o căsătorie « legitimă » putea să nu fie o căsătorie « naturală » și nu merita respectul superstițios, pe care i-l asigurau convențiile sociale. La această prejudecată nu puteau să țină decât « legaliștii », care nu priveau viața decât din punctul de vedere « contractual », ca și cum n'ar fi fost vorba, într'însa, decât numai de vânzări și cumpărări de bunuri. De aceea, iubirea adevărată nu se putea găsi totdeauna în căsătorie, — nici chiar atunci când ea părea « fericită ». Ceea ce se chema, de obiceiu, o căsătorie fericită, se comporta, față de iubire, ca o poezie corectă, dar rece, față de un cântec improvizat, dar plin de căldură. Erau astfel situații, care trebuiau judecate « în mod liberal », considerându-le ca « transformate, printr'un act îndrăsneț al bunului plac » (durch einen kühnen Akt der Wilkür), în poezie... De aceea, ca și doctrina poetică a lui Friedrich Schlegel, morala lui romantică, preconizând « libertatea », o înțelegea numai ca « bun plac ». Ceea ce excludea acomodările și jumătățile de măsură. Căci, pe terenul moralității « e vorba, în fiece clipă, de tot sau de nimic ». « Acolo se pune, în fiece moment, din nou, întrebarea: a fi sau a nu fi. Un fulger al bunului plac poate hotărî, acolo, pentru veșnicie, și, cum se întâmplă,

poate nimici părți întregi ale vieții noastre, ca și cum n'ar fi fost niciodată... sau poate chema la lumină o lume nouă. Ca și iubirea, virtutea ia naștere numai printr'o creație din nimic ».

In romanul, care urma să le ilustreze, aceste principii nu puteau să apară, firește, sub aceleași forme abstracte. Ele trebuiau traduse în imagini concrete, pe care, spre a le face cât mai convingătoare, autorul le zugrăvea cu « o mare cheltuială de coloare de carne goală » [1]). Ceea ce își propunea romanul « Lucinde » era, să fie « o retorică a dragostei » și, ca atare, « o apologie a naturii și a nevinovăției », în scopul de a dovedi că « numai natura singură e vrednică de respect » și « numai sănătatea singură e vrednică de iubire ». Atitudinea aceasta nu era, propriu vorbind, nouă, de vreme ce o propovăduise, cu o jumătate de veac mai nainte, Rousseau. Fondul ei vechiu lua însă o înfățișare nouă, prin intervenirea principiului romantic al libertății subiective infinite, al bunului plac absolut, cu corolariul inevitabil al ironiei. Din acest punct de vedere erau judecate, — sau, mai exact, ridiculizate, — prejudecățile moralității convenționale, care se rezumau în așa numita « pudoare », ce nu era decât o rușine prefăcută. Nevinovăția naturală nu cunoștea această atitudine afectivă nesinceră. Romanul ilustra această nevinovăție naturală cu imaginea micuței Wilhelmine, o fetiță de doi ani, care, culcată pe spate, își ridica picioruşele în sus și se juca cu ele, fără să-i pese că rochița i se ridica prea mult și o descoperea de tot. Această « libertate, vrednică de invidiat, de ori și ce prejudecată », trebuia să fie regula celor ce voiau să îmbrace, în sânul naturii, haina sfântă a nevinovăției. Cu această libertate puteau ajunge ei să transforme dragostea naturală a sexurilor, unul pentru altul, într'o operă de artă. Cu ajutorul bunului plac genial, puteau ei, cultivându-și sensațiile, dându-le, într'un joc ironic, forme nouă, să creeze o artă a voluptății. Forma cea mai « spirituală » a unei asemenea arte era aceea în care sexurile, în liberul lor joc, își schimbau rolurile, fiindcă « masculinitatea » și « feminitatea »

[1]) Cuvântul e al lui Haym. Cf. *Die romantische Schule*, p. 515.

se confundau astfel, desăvârșindu-se, într'o « totală umanitate »...

Cu un asemenea fond și, mai ales, cu o asemenea formă, romanul lui Friedrich Schlegel nu putea găsi, în lumea cultă germană, decât o primire ostilă. Chiar și prietenii săi cei mai de aproape l-au criticat cu asprime, și, întru cât romanul nu era terminat, primul lui volum trebuind să fie urmat de un al doilea, l-au sfătuit, cu insistență, să se oprească. Sentimentul general era, că consecințele la care putea duce idealismul, când luau asemenea forme, nu erau numai respingătoare, ci puteau deveni și primejdioase. Spre a pune în evidență această reacțiune naturală, a contemporanilor chiar ai lui Friedrich Schlegel, ne-am și oprit un moment asupra acestei părți, atât de discutate, a activității lui estetice și etice. Nici el însuși, de altfel, n'a rămas, în filosofie, la punctul de vedere, pe care l-am analizat până acum, și pe care, cu mobilitatea lui organică, l-a depășit destul de repede. Ținând, între 1800 și 1802, la Jena, prelegeri cu caracter filosofic, — și continuându-le apoi, între 1802 și 1804, la Dresda și la Paris, — a fost silit să reflecteze, mai adânc și mai sistematic, asupra condițiilor în care se putea ajunge, în filosofie, la rezultate mai sigure și mai durabile. In acele prelegeri, care au fost publicate mai târziu, în 1836, de Windischmann, Friedrich Schlegel apărea ca un precursor al lui Hegel. El susținea, anume, că filosofia nu putea începe decât cu — și nu se putea întemeia decât pe — o logică a cugetării « genetice », ale cărei forme să fie în același timp, nu numai forme ale minții omenești, ci și forme ale existenței cosmice. Acea logică trebuia să adopte metoda dialectică a lui Fichte, cu alternarea triadică a tezei, antitezei și sintezei, care singură putea duce la concilierea infinitului cu finitul, în noțiunea devenirii. Dar filosofia pe care o indica el, rămânea s'o construiască altcineva... Incurabila lui mobilitate sufletească l-a făcut să intre, ca redactor de acte diplomatice, în serviciul curții imperiale din Viena, pe care a și reprezentat-o, în 1815, la Confederația germanică dela Frankfurt. Intre timp, părăsise, firește, și atitudinea ostilă prejudecăților sociale, se căsătorise în regulă, cu Dorothea, și

trecuse, împreună cu ea, la catolicism, — ca să se verifice, și în cazul lui, cum se verificase în cazul lui F i c h t e și al lui S c h e l l i n g, adevărul că atitudinile excesive nu se pot păstra la infinit.

In sfârșit, istoria rezultatelor activității sale inițiale, și în deosebi, a turburării produse, prin romanul său « Lucinde », de idealismul său ironic, rămâne s'o continuăm în capitolul următor.

CAP. VIII

# IDEALISMUL RELIGIOS

In mijlocul mirării, al îngrijorării, al indignării chiar, pe care le provocase apariția romanului « Lucinde » al lui Friedrich Schlegel, și care erau generale, s'a găsit totuși cineva care să-i ia apărarea. Iar ceea ce mărea nedumerirea tuturor era faptul că neașteptatul apărător al cărții « scandaloase » era un om care, din punct de vedere etic, avea o situație specială, întru cât aparținea clerului protestant, cunoscut ca fiind, în materie de morală, de o severitate deosebită, dacă nu chiar excesivă. Acel om era Friedrich Schleiermacher, care, ca pastor, ținea tocmai pe acea vreme, la Berlin, în biserica dela « Charité », predici atât de prețuite, încât au trebuit să apară și în volum, spre a satisface dorința generală a publicului drept credincios de a le avea la îndemână. Cum se explica acest fapt, atât de curios? Cum putuse un asemenea om să ia apărarea unei asemenea cărți?

## I

Răspunsul la această întrebare nu ni-l poate da decât o privire asupra structurii sufletești a omului de care e vorba și a împrejurărilor în care trăise el. Ceea ce-l predestinase, parcă, pe Schleiermacher să ia parte la activitatea școalei romantice germane, — să devină chiar unul din exponenții ei, — fusese firea neliniștită, cu care venise pe lume, fusese viața lui sufletească frământată, încă din copilărie, de porniri, nevoi și aspirații, intelectuale și afective, care nu-și puteau găsi ușor, — sau nu-și puteau găsi nicidecum, — satisfacția.

Era într'însul ceva, — sau chiar mult, — din acea « nostalgie a infinitului », în care vedea S t e f f e n s esența romantismului. El se născuse la 21 Noemvrie 1768, la Breslau. Inzestrarea lui ereditară o indicau, destul de limpede, preocupările religioase, puternice și statornice, ale atâtora dintre ascendenții săi. Tatăl său era un pastor protestant, care fusese, în tinerețe, un adept entusiast al « chiliaștilor ». Numele acesta îl purtau creștinii cari, după profeția apostolului Ioan, așteptau întoarcerea pe pământ a lui Isus Hristos și « împărăția » lui lumească « de o mie de ani ». Ca o continuare a vechii tradiții mesianice a mosaismului, credința aceasta se păstrase în lumea creștină din primele veacuri ale erei nouă, întreținută mai âles de persecuțiile pe care le suferea. Mai târziu, când biserica creștină și-a consolidat, definitiv, situația, vechea așteptare a împărăției lumești, de o mie de ani, a Mântuitorului, a început a slăbi, — combătută fiind, pe alocurea, și de autoritățile eclesiastice. Profeția apostolului Ioan, o interpretau acele autorități ca prevestind domnia, asupra spiritelor, prin triumful bisericii creștine, a credinței în « legea cea nouă » a lui Isus Hristos. In timpul Reformei, însă, din cauza, poate, a dificultăților de care s'a lovit și a persecuțiilor pe care le-a suferit, la început, vechea credință a « chiliaștilor » a reapărut, găsind numeroși adepți în rândurile celor ce înclinau spre misticism. Ea n'a rămas străină misticilor germani, ca Valentin Weigel și Jacob Böhme, nici mișcării oculte a așa numiților « Rosenkreuzer », nici, în sfârșit, pietismului. Ceea ce dovedea că cei ce o îmbrățișau aveau structuri sufletești, în care predominau sensibilitatea și imaginația, și care îi împingeau astfel, în chip firesc, în spre misticism. O asemenea structură sufletească a trebuit dar să aibă tatăl lui Friedrich Schleiermacher. Și nu numai el, ci și bunicul lui patern, care fusese și el pastor, la Elberfeld, și îmbrățișase, cu căldură, credința « chiliaștilor », — atitudine pentru care avusese chiar mult de suferit. Iar ceea ce caracteriza pe adepții acestei credințe era o încordare permanentă a conștiinței religioase, compusă din așteptarea plină de nostalgie a întoarcerii Mântuitorului pe pământ, din teama de a nu fi destul de vrednici să-l primească, și din grija de a se pregăti pentru

acest mare eveniment, — a căror expresie ultimă era o veşnică neliniște.

Mama lui Friedrich Schleiermacher era, şi ea, fiica unui pastor, a «predicatorului curții» Stubenrauch, din Berlin, care era un descendent al protestanților refugiați din Salzburg, unde erau persecutați de autoritățile catolice ale acelui principat eclesiastic, în Prusia. De această parte apărea, ca o zestre ereditară, statornicia în păreri, îndărătnicia în păstrarea lor, dispoziția de a le jertfi totul, spre a le putea păstra, ca o dovadă a unei nevoi, mai adânci, de libertate în cugetare şi de independență în acțiune.

Trăsuri de caracter, corespunzătoare acestor dispoziții moştenite, s'au manifestat, la Friedrich Schleiermacher, încă din copilărie. In şcoala pentru începători, a pastorului Heinz, din Breslau, în care a intrat la vârsta de cinci ani, s'a arătat «un cap bun», dar anevoie de mânuit, fiindcă era susceptibil, îndărătnic şi violent. A manifestat chiar, întrucât se simțea superior celorlalți elevi, o vădită înclinare către supraprețuire a calităților sale, către mândrie şi vanitate, — care a determinat pe mama sa, îngrijorată, să încerce a-l face mai modest, arătându-i că însuşirile sufleteşti, de care se bucura, nu erau un merit al lui, ci un dar al lui Dumnezeu. După o întrerupere, apoi, de doi ani, a studiilor sale, — pricinuită de însărcinarea pe care o primise tatăl său dela prințul de Anhalt-Cöthen, de a da îngrijire sufletească coloniei de familii protestante, refugiate din Polonia, pe care o instalase, la țară, pe unul din domeniile princiare, — Friedrich Schleiermacher a intrat, la 12 ani, în gimnaziul din Pless, unde l-au interesat în deosebi limbile vechi şi istoria popoarelor respective. Nevoia sa de gândire proprie, însă, şi de judecată independentă, i-a pricinuit, cu toată vârsta, atât de fragedă încă, în care se afla, îndoieli, cu privire la adevărul celor ce învăța, în această privință. Se gândea, anume, că scriitorii clasici nu erau poate autentici, şi că istoria antichității, aşa cum rezulta din operele lor, nu era poate adevărată. Iar îndoiala aceasta, pe care n'avea, deocamdată, niciun mijloc s'o înlăture, îl neliniştea mai mult decât se putea crede. Şi mai grave erau însă îndoielile, pe care începuse să le aibă, dela 13 ani înainte, cu privire la dogma

creștină a « redempțiunii », adică a răscumpărării păcatelor omenirii, prin patimele și moartea lui Isus Hristos. Nu putea înțelege cum se împăca bunătatea infinită și justiția absolută a lui Dumnezeu cu faptul că, pentru vina omenirii, fusese pedepsit un nevinovat. Tot așa, nu vedea cum se putea împăca « misericordia » divină cu faptul că, cel condamnat să ispășească, prin suferințele lui, păcatele comise de alții, nu numai că nu era răspunzător de ele, dar era « Fiul » lui Dumnezeu însuși, pe care Tatăl său trebuia să-l iubească și, cu « marea mila lui », trebuia să-l cruțe, ca să nu-l audă strigând, de pe cruce, ca orice om covârșit de durere: « Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m'ai părăsit ? ». Nopți întregi, îndoielile acestea îl chinuiau, răpindu-i somnul. Iar rugăciunile fierbinți ale copilului, ca Dumnezeu să se îndure a-l ajuta să se lămurească și să-i redea, prin « grația » lui, liniștea sufletească, rămâneau zadarnice.

Dându-și seamă de criza gravă prin care treceau credințele religioase ale fiului lor, părinții lui Schleiermacher s'au hotărît să-l pună în « institutul pedagogic » din Niesky, pe care Comunitatea fraților Moravi îl întemeiase pentru pregătirea preliminară a pastorilor ei. Acea comunitate era vestită prin adâncimea spiritului religios al membrilor ei, în care, mai presus de subtilitățile raționale ale teologiei dogmatice, domnea credința mistică, întemeiată pe sentiment. In institutul din Niesky, în care a intrat în primăvara 1783, și-a putut regăsi frământatul adolescent, deocamdată cel puțin, echilibrul sufletesc. Atmosfera, adânc religioasă, neturburată, în unitatea ei absolută, de nicio îndoială, a izbutit, lucrând asupră-i prin contagiune, să-l liniștească. Iar atenția i-a fost atrasă — și concentrată, — în altă direcție, de seriozitatea, mult mai mare decât în gimnaziul dela Pless, a studiilor clasice. Mai mult încă, pe lângă limba latină și cea greacă, s'a apucat să studieze și limba ebraică, pentru ca să poată ceti Vechiul Testament în original. Avea astfel sentimentul, care contribuia de asemenea ca să-i redea liniștea, că pregătirea, din ce în ce mai temeinică, pe care și-o asigura prin munca sa neîntreruptă, avea să-i permită să abordeze, cu mai multe perspective de succes, studiul problemelor teologice care îl frământaseră, — și anume,

în Seminarul dela Barby, unde urma să intre în curând. Acel așezământ, destinat studiilor mai înalte, era, oarecum, universitatea Comunității fraților Moravi. Din nefericire, însă, orientarea mistică a credințelor religioase ale acestei comunități, — în care nu predomina rațiunea, ci sentimentul, — nu ajutase studiile teoretice să se ridice, în seminarul dela Barby, la înălțimea la care spera să le găsească tânărul Schleiermacher. Nivelul lor era mai scăzut decât al celor ce se puteau face la facultățile de teologie și la cele filosofice, ale celorlalte universități. Dogmele religioase, atât cele generale, ale creștinismului, cât și cele speciale, ale « crezului » fraților Moravi, erau expuse, numai, autoritar și imperativ, dar nu erau nicidecum explicate și dovedite. Iar obiecțiile ce li se aduceau, în mișcarea contemporană a ideilor, — care, cum am văzut în volumul precedent, era plină de un interes pasionat pentru problemele religioase, — nu erau nicidecum luate în considerație. In sfârșit, nu numai îndoielile pe care le arătau, dar chiar și lămuririle, pure și simple, pe care le cereau studenții, erau rău primite de profesori. Despotismul lor teologic le cerea, cu severitate, să creadă... Să cerceteze, nu numai că nu era nevoie, dar era o dovadă de necredință, și constituia, ca atare, o vină grea. Această atmosferă apăsătoare, însă, n'o puteau suporta, ușor, toți studenții. Cu atât mai mult, cu cât ecourile luptelor dintre știință și credință, ale atacurilor pe care le îndreptau raționaliștii liber-cugetători în contra religiilor istorice, pătrundeau până și în închisoarea lor ideologică. Aceia dintre ei, cari erau mai desvoltați, sufletește, ajungeau a fi cuprinși de un scepticism chinuitor. Acesta era, tocmai, cazul lui Schleiermacher, care nu credea că, în asemenea condiții, mai putea să rămână în seminarul din Barby. El nu se putea împăca, mai ales, cu ceea ce constituia esența « crezului » fraților Moravi, — cu « răutatea naturală » a omului, ca urmare a « păcatului dintru început », de care nu-l puteau mântui faptele sale bune, în viață, ci numai « grația » lui Dumnezeu, dacă izbutea s'o obțină printr'o viață ascetică, plină numai de rugăciuni. Și, cu toată opoziția tatălui său, a putut ajunge, cu sprijinul unchiului său Stubenrauch, care era profesor la Universitatea din Halle, să se înscrie, în primăvara anului 1787, printre studenți facultății de teologie.

Ceea ce vedea însă Schleiermacher în viața universitară, pe care o începea, nu era decât posibilitatea de a căuta adevărul, în deplină libertate, după nevoile sale sufletești. Deși nu-și cruța nicidecum puterile, munca sa neîntreruptă nu era aceea a studenților obișnuiți, care urmau regulat cursurile și se străduiau să-și asimileze cunoștințele ce li se comunicau printr'însele. Munca lui era aceea a unui autodidact îndărătnic, care nu asculta decât cursurile și nu citea decât cărțile ce-l interesau, în căutarea înfrigurată a unui sistem de credințe proprii. El însuși caracteriza lipsa de orice organizare a vieții sale de student, la universitatea din Halle, comparând-o cu « haosul dinainte de crearea lumii ». Neglijând, aproape cu totul, cursurile teologice, care i se părea că nu-i mai puteau schimba părerile sale raționaliste, urma, în schimb, cu pasiune, cursurile filologice și, mai ales, pe cele filosofice. De o favoare deosebită se bucurau pe acea vreme, la Halle, cursurile lui Eberhard, — adversarul lui Kant, de care am vorbit în primul capitol al acestui volum, — mai ales cele de istoria filosofiei, în care sistemele erau judecate, nu numai din punctul de vedere al consecvenței lor logice, ci și din acela al valorii lor etice, pentru viața omenească. După sfatul acestui profesor, pentru care avea o mare stimă și o afecțiune adâncă, a studiat Schleiermacher mai de aproape pe Platon și pe Aristotel; a încercat chiar să traducă etica acestuia din urmă.

In primăvara anului 1789, însă, a trebuit să părăsească universitatea din Halle, fiindcă unchiul său Stubenrauch, care era preot, fusese numit predicator la Drossen, în Neumark, — o situație care, din punct de vedere material, era superioară, pe atunci, aceleia de profesor. Urmându-l, în acel mic orășel, și folosindu-se de biblioteca lui, Schleiermacher și-a continuat, cu atât mai multă stăruință, studiile filosofice. A reluat pe Kant, și, scăpat de influența lui Eberhard, căruia nu-i putuse rezista la Halle, a izbutit să pătrundă mai adânc în operele lui. Critica rațiunii practice, în deosebi, i se părea că îi deschidea calea către o religie întemeiată pe morală și care, scăpând de balastul tradițional, putea să rămână « în limitele rațiunii ». Cu toată repulsiunea pentru cariera ecclesiastică, pe care i-o inspirase trecerea prin seminarul dela

Barby, — și care luase apoi așa proporții încât, în toamna anului 1789, i-a scăpat odată, cu privire la « știința » slujitorilor bisericii, cuvântul de « gunoiu teologic » (theologischer Wust), — calea pe care i-o deschisese K a n t i-a permis să dea ascultare sfaturilor stăruitoare ale tatălui și ale unchiului său, și s'a hotărît să-și treacă examenul de intrare în rândurile clerului. Putea fi, ca preot, un element util societății, interpretând rolul său de predicator, ca un rol de educator moral al oamenilor, pe cale religioasă. Și-a trecut dar examenul, la Berlin, în Iunie 1790, cu un succes deosebit. Bogăția cunoștințelor, de care dispunea, și personalitatea, pe care o revela predica sa de probă, au impresionat pe « consilierul consistorial superior » Sack, care, și ca prieten al familiei sale, a căutat, apoi, să-i fie de folos. Deocamdată, l-a recomandat ca profesor particular contelui Dohna, care locuia la țară, în castelul său dela Schlobitten, din Prusia apuseană, așa încât noul pastor fără parohie avea putința să țină și predici, în capela familiei.

Mediul aristocratic în care a intrat astfel, în toamna anului 1790, a jucat, în desvoltarea lui sufletească, un rol însemnat. Ceea ce predominase, până atunci, într'însa, fusese rațiunea, cu discernământul ei critic, care îl ridicase, în forme aproape excesive, în contra teologiei tradiționale. Pe lângă cuvântul aspru (« gunoiu teologic ») pe care l-am citat mai sus, Schleiermacher mai scăpase și altele, tot atât de drastice. Scrisese, bunăoară, când se hotărîse să-și treacă examenul de intrare în cariera eclesiastică, o frază care-l punea în lumina, puțin favorabilă, a unui oportunism lipsit de sinceritate. « Mă tem numai, — scria el, — că geniul meu bun își va scutura aripele, în semn de rea prevestire, deasupra capului meu, și mă va părăsi, când mă va auzi vorbind, ca să dau răspunsurile ce mi se vor cere, despre subtilitățile teologiei, pe care, în fundul inimii, le iau în râs » (die ich im Herzen verlache). In « inima » sa, însă, se mai găsea, ca o zestre ereditară, și ca o rămășiță a primei sale educații, o sensibilitate, vie și adâncă, ce-și aștepta numai momentul, ca să se poată manifesta. Cele dintâi împrejurări, prielnice unei asemenea manifestări, le-a găsit acea sensibilitate, ignorată până atunci, în armonia ce domnea în familia contelui Dohna și care se întemeia pe afecțiunea

reciprocă şi pe respectul delicat al membrilor ce o alcătuiau. Atunci a înţeles el marele rol pe care era chemată să-l joace sensibilitatea, sub formele ei sociale şi etice mai ales, în vieaţa omenească. I s'a părut astfel că i se impunea lui însuşi, întru cât îşi propunea să fie, ca pastor, un educator, capabil să îndrumeze pe oamenii, pe care urma să-i aibă în grija sa sufletească, în spre bine, să-şi cultive propria sa sensibilitate. Căci binele, în lume, nu putea rezulta numai din concepţiile abstracte ale raţiunii, care nu erau indiferente de sigur, dar care, cu generalitatea lor, nedeterminată şi rece, nu puteau împinge pe oameni, cu destulă putere, la fapte bune. Pornirile concrete ale sensibilităţii, deslănţuite de cazuri particulare, puteau să ducă mai sigur, cu căldura lor, socială şi etică, la asemenea rezultate. In sfârşit, o altă formă a sensibilităţii, cea erotică, ce-i rămăsese până atunci necunoscută, s'a trezit de asemenea într'însul. A conceput anume, pentru tânăra contesă Friederike, care-l cucerise prin amabilitatea ei delicată, sentimente, ce nu erau numai de admiraţie şi de respect afectuos. In situaţia sa, însă, asemenea porniri erau cu totul nepotrivite, şi, cu caracterul său etic, hotărît, le-a înfrânat cu energie. Dar deprimarea sufletească, pe care i-o pricinuise renunţarea, l-a făcut să înţeleagă ce rol înviorător putea să joace în vieaţa unui bărbat afecţiunea unei femei, ridicându-i la un nivel superior puterile de acţiune. Această credinţă, care i-a rămas, apoi, toată vieaţa, şi la care s'au mai adăugat şi alte elemente, de origine strict filosofică, a fost una din cauzele atitudinii pe care a luat-o, mai târziu, în faţa celor ce criticau romanul «Lucinde», al lui Friederich Schlegel, — cum vom vedea mai departe. Până atunci, însă, trebue să urmărim istoricul influenţelor care l-au făcut pe Schleiermacher să ajungă a fi ceea ce a fost.

## II

Oricât de plăcută îi era vieaţa în castelul dela Schlobitten, — pe care îl comparase odată, într'un acces de entusiasm, cu un «adevărat Eliseu», — o altă particularitate a structurii sale sufleteşti, — individualismul său, dorinţa de a-şi impune

părerile proprii, pe care le susținea cu toată libertatea unui caracter independent, — i-a pus, după mai puțin de trei ani, capăt. Unele din principiile sale pedagogice, la care nu voia să renunțe, nu conveneau familiei Dohna. Nu-i conveneau de asemenea unele din ideile politice și sociale, pe care le manifesta, câteodată, în convorbirile zilnice, sau chiar și în predicile sale. Revoluția franceză, care era, pe acea vreme, în plină desfășurare, găsise, — cu rezerva exceselor la care începuse a se deda, dar care erau atribuite pasiunilor omenești, nu principiilor conducătoare ale mișcării, — întreaga aprobare a lui Schleiermacher. O explicație, pe care a avut-o, în aceste diferite privințe, cu contele Dohna, în Mai 1793, l-a silit să plece la unchiul său Stubenrauch, la Drossen, — și de acolo la Berlin, unde consilierul consistorial Sack i-a procurat un post de profesor la gimnaziul « Friederich Werder ». Considerat ca unul din cele mai « moderne » din Germania, acel gimnaziu era condus, la acea dată, de Gedike, unul din reprezentanții așa numitei « Aufklärung », care, în calitatea sa de co-editor al revistei « Berlinische Monatschrift », i-a cerut de mai multe ori colaborarea, îndemnându-l astfel să-și înceapă activitatea publicistică. Cu toate perspectivele frumoase, însă, ce i se deschideau pe această cale, Schleiermacher nu se împăca cu metodele pedagogice ale mișcării « de luminare », mai ales nu cu intelectualismul lor exclusiv, uscat și pretențios, care nu mai lasa niciun loc sensibilității, în formarea tineretului. A primit dar bucuros, în 1794, însărcinarea de a ține, câtva timp, locul pastorului Schumann, din Landsberg, care era bolnav. In urma succeselor pe care le obținuse, în acea localitate, ca predicator, a fost numit, apoi, anul următor, preot al spitalului « Charité » din Berlin.

Această numire i-a permis lui Schleiermacher să cunoască mai de aproape « saloanele literare » ce, după modelul celor franceze, începuseră a se forma, în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, în capitala Prusiei, spre a da vieții ei sociale un lustru cultural, cu care nu păruse a se putea lăuda până atunci. Intr'unul din acele saloane, în care trona Henriette Herz, soția medicului Marcus Herz, prietenul și corespondentul lui Kant, cunoscut și prin unele scrieri cu

conținut filosofic, — ca « Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit », din 1771, și « Versuch über den Geschmack », din 1776, — a fost introdus Schleiermacher de fiul cel mai mare al contelui Dohna, dela Schlobitten. Inteligentă și cultă, urmărind cu un interes, surprinzător de adânc, mișcarea ideilor din timpul său, Henriette Herz mai era și o femeie foarte frumoasă. Nu pe nedrept i se zicea dar, pe atunci, « coroana femeilor berlineze ». Atracțiunea pe care o exercita, ca atare, asupra oamenilor de cultură, ce-i frecventau salonul, era cu atât mai mare, cu cât atenția, plină de o bunăvoință delicată, stăruitoare, neobosită chiar, n'avea nimic pasional. Era ceea ce o deosebea de Caroline Schlegel și, mai ales, de Dorothea Veit. Plin de admirație, Schleiermacher a fost cuprins, pentru ea, de o afecțiune respectuoasă, dar cu atât mai puternică, — atât de puternică încât îl silea s'o viziteze, dela o vreme, aproape zilnic, — ca să facă, împreună, studii de fizică, să citească împreună pe Platon, sau ca să-i expună planurile sale de lucrări. Caracteristic era, bunăoară, faptul că, deși ea era de confesiune mozaică, iar el pastor protestant, i-a supus, totuși, capitol cu capitol, lucrarea sa « Reden über die Religion », de care am vorbit, în treacăt mai sus, cu prilejul evoluției ideilor lui Fichte.

Unul din istoricii literari ai școalei romantice germane, Rudolf Haym, zice, cu o expresie anevoie de tradus, că era, în structura sufletească a lui Schleiermacher, « ein Zug zum Weiblichen », — o înclinare către feminitate, — de care nici el însuși nu-și dase seamă decât la Schlobitten, prin afecțiunea de care fusese cuprins pentru contesa Friederike. Și adăuga că această înclinare « rezida » tot acolo, unde își avea izvorul și religiozitatea sa, adică în sensibilitate [1]). El era deosebit de sensibil la tot ce făcea farmecul naturii femenine. Și de aceea, — cum scria el însuși surorii sale Charlotte, — relațiile sale prietenești se legau mai ușor cu femeile, care înțelegeau mai bine decât bărbații unele particularități ale spiritului său. Caracterul desinteresat al prieteniei

[1]) R. Haym, *Die romantische Schule*, p. 413.

sale cu Henriette Herz îl arăta, de altfel, destul de limpede, faptul că, atunci când a fost stăpânit de o pasiune propriu zisă pentru Eleonore Grunow, Schleiermacher nu i-a ascuns nimic, ba chiar i-a cerut sfatul. Iar la acea pasiune ajunsese el, — lucru de asemenea caracteristic, — pe calea compătimirii. Eleonore Grunow era soția unui pastor din Berlin, cu care nu se putea înțelege. Căsătoria lor nefericită i se părea, lui Schleiermacher, «nenaturală», — și a luptat, cât a putut, ca s'o desfacă. Dar fără succes. Cu toate că, din recunoștință pentru interesul pe care i-l arăta și din admirație pentru noblețea lui, concepuse și ea o pasiune tot atât de adâncă pentru Schleiermacher, Eleonore Grunow nu s'a putut hotărî să se despartă de bărbatul ei.

Prin Henriette Herz a făcut Schleiermacher cunoștință cu Friedrich Schlegel, a cărui influență a jucat apoi în desvoltarea sa intelectuală un rol însemnat. Ceea ce i-a apropiat, dela început, a fost interesul lor comun pentru filosofie. Prietenia lor a crescut apoi atât de repede, încât, după câteva săptămâni numai, Friedrich Schlegel s'a mutat în locuința lui Schleiermacher, pentru ca să poată citi și discuta împreună, cu mai multă continuitate, operele filosofice care îi preocupau și printre care au luat, dela început, un loc de frunte acelea ale lui Fichte. Admirația entusiastă a lui Friedrich Schlegel pentru acest filosof îl impunea atenției lui Schleiermacher, cu atât mai multă putere cu cât el nu-l aprofundase încă. Iar când l-a aprofundat, a rămas plin de îndoieli. Nu vedea, în deosebi, care era, în concepția lui Fichte, raportul dintre Eul universal, creator, în deplină libertate, al lumii, și Eurile individuale care, supuse acțiunii ei asupră-le, trebuiau, de atâtea ori, să lupte împotrivă-i. Exista Eul universal în afară de Eurile individuale, ca ceva deosebit de ele? Și, în acest caz, ce stabilea o legătură între ele? Și cum? Prin ce fel de proces? La aceste diferite întrebări, Schleiermacher n'a putut găsi decât un singur răspuns, care i-a părut clar și coherent. In realitate, nu există decât Eurile individuale, ale oamenilor obișnuiți. Fiecare însă din aceste Euri individuale poate ajunge să capete o valoare universală,

atunci când izbutește să « trăiască » în sine însuși « infinitatea » (die Unendlickeit in sich selbst zu erleben) și să aibă astfel « intuiția infinitului » (die Anschauung des Unendlichen). Că acest lucru este cu putință, — este chiar curent, în forme, e drept, de o înălțime foarte diferită, — i-o arăta lui S c h l e i e r m a c h e r existența universală a religiilor, pe care el le considera ca nefiind altceva decât « forme » diferite ale intuiției unice a infinitului și a sentimentului « dependenței » omului, ca ființă finită, de infinitul realității cosmice. De unde, pentru el, concluzia că toate religiile erau, în felul lor, îndreptățite, fiindcă, oamenii fiind diferiți, infinitul nu se putea resfrânge într'înșii decât în chipuri diferite. Iar de aci rezulta, pentru el, mai departe, îndreptățirea individualităților omenești de a fi ceea ce erau și de a se manifesta așa cum le cerea organizarea lor, pentru ca lumea să se poată manifesta, în adevăr, sub toate aspectele ei posibile. După cum fiecare « monadă » a lui L e i b n i z oglindea în ea însăși lumea întreagă, tot așa, după S c h l e i e r m a c h e r, fiecare om resfrângea în sine însuși lumea, atât cât și așa cum putea, — adică în felul său. De unde, dreptul și datoria lui de a fi ce era și cum era. Iar legea care formula acest drept și această datorie cerea « ca fiecare om să reprezinte omenirea în felul său propriu, într'un amestec propriu al elementelor ei, pentru ca ea să se reveleze în orișice chip, și să devină real, în plenitudinea infinității, tot ce poate ieși din sânul ei » (dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit alles, was aus ihrem Schosse hervorgehen kann). De unde porunca, ce se impune fiecăruia, de a-și manifesta « particularitatea » sa (seine Eigenthümlichkeit), « unicitatea » sa (seine Einzigkeit), în tot ce făcea. Pentru ca, însă, o asemenea manifestare să se poată produce, fără riscul vreunei confuziuni, trebuia ca fiecare să-și asigure specificitatea întărindu-și individualitatea, prin desăvârșirea unității sufletești. La foarte mulți oameni, sensibilitatea și rațiunea nu se acordă bine, una cu alta. In fiecare din oamenii de acest fel există, propriu vorbind, doi oameni, mai mult sau mai puțin diferiți, prin

direcțiile divergente, în care li se îndreptează, adesea, activitatea. Acordul dintre sensibilitate și rațiune e dar indispensabil pentru realizarea unității sufletești, care să dea fiecărui om un caracter definit, asigurându-i astfel specificitatea.

## III

Asemenea idei începuse să aibă Schleiermacher, atunci când prietenul său Friedrich Schlegel a intrat, în urma publicării romanului « Lucinde », în perioada cea mai critică, poate, a vieții lui. Apariția îndrăsnețului roman, care depășise, cu mult, marginile a ceea ce se considera, de oamenii cu vederile cele mai largi, ca putându-se tolera, a fost primită, cum zice un istoric literar mai nou, cu un « strigăt public » (mit einem öffentlichen Geschrei), ba chiar cu un « urlet de furie » (mit einem Wutgeheul) [1]). Iar unul mai vechiu se mărginește să zică numai că ceea ce dovedea « supărarea publică » (das öffentliche Aergerniss) era faptul că, nu numai în Berlin, dar în toată Germania, un glas unanim se ridica împotriva « indecenței și imoralității cărții » (gegen die Unanständigkeit und Unsittlichkeit des Buchs) [2]). Friedrich Schlegel l-a rugat dar pe Schleiermacher, să-i ia apărarea. Și prietenul devotat nu s'a dat înapoi, cu toată greutatea sarcinei și cu toate riscurile ei, — pentru un preot ca el, mai ales. A publicat dar faimoasele « Vertraute Briefe über die Lucinde » (Scrisori confidențiale despre Lucinde), care au apărut în 1799 la Lübeck, — deși n'au început a se răspândi decât în 1800, — fără nume de autor. Terenul pe care se punea era acela al dreptului și al datoriei individualității omenești de a-și manifesta, în deplină libertate, specificitatea. Mai mult încă, susținea că, în virtutea unității sufletești, care era atât de necesară omului, și care reclama acordul rațiunii cu sensibilitatea, iubirea spirituală nu se putea separa, în raporturile dintre sexuri, de iubirea sensuală. Separarea lor,

[1]) Friedrich Gundolf, *Romantiker*, pp. 246, 248.
[2]) Rudolf Haym, *Die romantische Schule*, p. 518.

presupunând că ar fi fost posibilă, nu era numai nenaturală, ci și primejdioasă. Iubirea spirituală, singură, ar fi mers în contra scopurilor naturii; iar cea sensuală, singură, ar fi coborît pe om în rândul animalelor [1]).

Când s'a aflat că autorul « Scrisorilor confidențiale despre Lucinde » era Schleiermacher, consilierul consistorial Sack, care îl ajutase până atunci, s'a plâns de decepția pe care i-o provocase și i-a adus aspre mustrări. El i-a răspuns că, mai întâi, n'ar fi putut fi prietenul lui Friedrich Schlegel, dacă ar fi putut observa, în contactul zilnic cu el, că avea o mentalitate reprobabilă; teama de oameni nu l-ar fi împiedecat, apoi, niciodată să dea sprijinul său unui bănuit pe nedrept; iar respectul pentru situația lui de preot nu-l putea opri, în sfârșit, să spună ceea ce credea el că era natura adevărată a lucrurilor, numai fiindcă altora li se părea că era altfel. Cu tot acest răspuns, — și, date fiind și legăturile lui cu Henriette Herz, — care începuseră a fi bănuite, e drept, mai de mult, dar bănuelile luaseră, în cele din urmă, proporții atât de mari încât îi atingeau prestigiul, Sack a socotit că îndepărtarea lui din Berlin devenea neapărat necesară, și i-a procurat, în 1802, un post de « predicator al Curții » (Hofprediger) la Stolpe, în Pomerania.

In cei doi ani pe care i-a petrecut în singurătatea de acolo, departe de societatea, atât de animată și de animatoare, atât de bogată în sugestii și îndemnuri, în care se deprinsese să trăiască, Schleiermacher s'a simțit foarte deprimat. Căutându-și întărirea sufletească în muncă, a reluat traducerea operelor lui Platon, pe care o începuse mai de mult, dar o întrerupsese de mai multe ori, și a scris o lucrare, menită să-i precizeze, în mod negativ mai întâi, concepțiile etice.

[1]) Că o asemenea separare, oricât părea de puțin posibilă, trecuse totuși prin minte unora din adepții raționalismului cartesian, o dovedea faptul că o ridiculiza, ca idee, o scenă dintr'o comedie a lui Molière. Făcând teoria amorului « purificat », cu ajutorul deosebirii cartesiene dintre « substanța cugetătoare » și « substanța întinsă », una din « femeile savante » zicea:

Mais nous établissons une espèce d'amour,
Qui doit être épuré comme d'astre de jour;
La substance qui pense y peut être reçue,
Mais nous en bannissons la substance étendue.

Era întitulată « Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre » (Linii fundamentale ale unei critici a moralei de până acum). Dar liniștea dorită nu venea. Ii lipsea Berlinul, îi lipsea Friedrich Schlegel, îi lipseau mai ales Henriette Herz și Eleonore Grunow. Când aceasta din urmă i-a scris, în 1803, că renunțase la proiectul lor de căsătorie, Schleiermacher a trecut prin momente de adevărată disperare. Intr'o scrisoare către Henriette Herz, după ce îi arăta cât de chinuit era de teama, ca hotărîrea, pe care o luase Eleonore Grunow, să n'o coste cumva vieața, adăuga: « La mine însumi nu m'am gândit încă decât puțin. Dar când mă gândesc, mă apucă groaza. Ce-o să se întâmple cu mine aici? Imi arde, aici, pământul sub picioare. Mă înspăimânt de vieața fără de iubire ». Dacă în tinerețe suferise mai mult de frământări intelectuale, Schleiermacher, când ajunsese în pragul maturității, părea chinuit mai mult de frământări afective. In evoluția sa intelectuală, își găsise direcția, în care urma a se îndrepta. In vieața afectivă însă, nu-și aflase încă echilibrul, care să-i dea liniștea. Iar imaginația nu-l ajuta să se transpună în situații, care să-i dea cel puțin, ca un surogat al realităților ce-i lipseau, iluzii, înșelătoare poate, dar binefăcătoare. Această insuficiență a structurii sale sufletești l-a făcut să scrie cuvintele, care au fost adesea răstălmăcite: « Aș vrea, ca dracul să ia jumătate din toată rațiunea de pe lume, — și aș fi gata să dau, deși nu bucuros, partea mea, — dacă am putea căpăta în schimb un sfert din fantazia care ne lipsește, pe pământul acesta frumos ».

Munca intensivă, pe de o parte, frământările afective, pe de alta, clima aspră a Pomeraniei, în sfârșit, îi atinseseră serios sănătatea, care, și altfel, era delicată. Dorința de a se muta în altă parte, i-a fost satisfăcută pe neașteptate, deși numai indirect, de reorganizarea, de care am vorbit într'un capitol anterior, a universității din Würzburg. Alături de Schelling, fusese chemat, ca profesor, și Schleiermacher. Dar guvernul prusian, întru cât îi putea fi util în politica bisericească pe care o proiecta, nu voia să-l piardă. Era vorba de unirea celor două biserici protestante: cea luterană și cea reformată sau calvinistă. Cu liberalismul dogmatic ce începuse

a i se cunoaște, Schleiermacher putea fi un luptător activ, putea deveni chiar un protagonist hotărîtor al acestei reforme. Refuzând a-i primi demisia din serviciul prusian, pe care, ca « Hofprediger », o înaintase regelui Friederich-Wilhelm al III-lea, acesta l-a numit profesor de teologie și predicator al universității din Halle. Incepându-și activitatea acolo, în 1804, și-a câștigat, în scurtă vreme, prietenia lui Henrik Steffens, care i-a putut înlocui întru câtva, prin vioiciunea naturii lui, pe neuitatul Friedrich Schlegel; iar influența lui, asupră-i, n'a fost neînsemnată. Ceea ce-l preocupa însă, mai mult, era problema unirii bisericilor, și, în dorința de a o înlesni, a scris lucrarea « Die Weinachtsfeier » (Sărbătoarea Crăciunului), în care, examinând semnificarea acestui eveniment capital al creștinismului, trecea în revistă diferitele concepții dogmatice creștine, arătând că reducerea lor la o interpretare unitară nu era nicidecum imposibilă. Când apoi, în urma războiului din 1806, universitatea din Halle a fost închisă, Schleiermacher s'a mutat la Berlin, unde, alături de Fichte și de atâția alți patrioți, a desfășurat o activitate neobosită pentru întărirea și înălțarea sufletească a națiunii germane, atât de greu lovite de pacea dela Tilsit. O activitate, nu numai neobosită, dar și plină de curaj. Deși se simțea bănuit și urmărit, deși fusese chiar chemat la comandantura franceză din Berlin, unde i se luase un interogatoriu plin de amenințări, n'a dat nicio clipă înapoi. La înființarea universității din Berlin a jucat, cu judecata sa mai cumpănită și, din punct de vedere practic, mai clarvăzătoare decât a lui Fichte, un rol atât de însemnat, încât i s'a dat numele de « părinte spiritual » al ei. Ca profesor al ei, în sfârșit, a desfășurat, — din 1810 până în 1834, când a murit, — o activitate intensă, lăsând, în manuscris și în note pentru cursuri, materia numeroaselor opere postume, pe care i le-au publicat prietenii și adepții săi. Schleiermacher însuși publicase mai mult, — la început mai ales, — lucrări ocazionale, ca « Reden über die Religion », din 1799, « Vertraute Briefe über die Lucinde », din 1799—1800, « Monologen », din 1800. Mai sistematice sau, cel puțin, cu un cuprins teoretic mai accentuat, au fost: « Die Grundlinien

einer Kritik der bisherigen Sittenlehre », din 1803, « Die Weihnachtsfeier », din 1806, și « Der christliche Glaube », din 1821—22. Lucrările propriu zis filosofice, care n'au apărut decât după moartea lui, au fost: « Entwurf eines Systems der Sittenlehre », din 1835, « Geschichte der Philosophie », din 1839, « Dialectik », din 1839, « Grundriss der philosophischen Ethik », din 1841, « Aesthetik », din 1842, « Die Lehre vom Staat », din 1845, « Erziehungslehre », din 1849, « Psychologie », din 1864, « Vorlesungen über das Leben Jesu », din 1864. Datele, la care au fost publicate aceste diferite lucrări, arătau în deajuns cât de mult timp au continuat să intereseze ideile autorului lor. D i l t h e y, în sfârșit, a publicat în 1870 o biografie a lui, sub titlul « Das Leben S c h l e i r e m a c h e r s ».

## IV

Poziția lui S c h l e i e r m a c h e r în mișcarea ideilor filosofice din timpul când a trăit și a lucrat, a fost determinată, în primul rând, de aspirațiile sale religioase. El n'a căutat, ca alți filosofi, numai o explicare a lumii, care l-ar fi interesat numai pentru ea însăși. O asemenea explicare nu-i era indiferentă, de sigur; dar îl interesa mai mult întru cât putea găsi, într'însa, o explicare a sentimentului religios, ce-l stăpânea din copilărie, și a cărui justificare n'o putea descoperi în dogmele teologice. Analiza structurii lui sufletești, în elementele ei ereditare, educația pe care o primise, în familie și în « pedagogiul » fraților Moravi din Niesky, și istoria desvoltării lui intelectuale, până în pragul maturității, ne-au încredințat în deajuns, atât de realitatea, cât și de intensitatea conflictului dramatic, dintre orientarea religioasă, atât de adâncă, a sensibilității lui S c h l e i e r m a c h e r, și exigențele logice ale rațiunii lui. Ceea ce a căutat el, astfel, în toate sforțările pe care le-a făcut de a-și aduna, în toate direcțiile, informațiile indispensabile, a fost, pururea, aplanarea acestui conflict. Și a crezut că o putea găsi în filosofie, în cadrul idealismului, pe care îl inaugurase F i c h t e și-l continuase, modificându-l, S c h e l l i n g. Ca și cugetarea acestor predecesori ai săi,

însă, ca și, mai ales, aceea a prietenilor săi romantici, desfășurarea ideilor lui Schleiermacher n'a fost, nici prea unitară, nici destul de sistematică. Trebue dar s'o urmărim așa cum s'a produs, în etapele ei succesive.

Ceea ce l-a preocupat, în primul rând, pe Schleiermacher, a fost natura sentimentului său religios și raporturile lui cu dogmele teologice ale bisericii căreia îi aparținea, — precum și, în general, cu acelea ale religiilor istorice. Era, de altfel, problema pe care i-o impunea și atmosfera sufletească a timpului său, atât de adânc frământată de libera cugetare a filosofilor, care contestau, cu îndrăsneală, dogmele religiilor constituite, și sforțările, nu prea izbutite, ale teologilor respectivi, de a le apăra, cu orice preț. In fața acestui conflict, oamenii, cărora o cultură suficientă le permitea să-l urmărească, rămâneau nedumeriți, iar sentimentele lor religioase nu puteau să nu sufere. I s'a părut dar lui Schleiermacher că era, pentru el, o datorie, să nu se mărginească a deslega numai pentru sine însuși problema ce-l preocupa, ci să încerce totdeodată a lămuri pe toți cei ce sufereau, ca și el, de aceleași îndoieli. Așa a luat naștere prima sa lucrare mai însemnată, care a apărut în 1799, sub titlul caracteristic « Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern » (Asupra religiei, cuvântări către cei culți dintre disprețuitorii ei). Care era cuprinsul ei?

Greșeala de căpetenie, a celor ce atacau religiile istorice, a celor ce le apărau, și a celor ce voiau să le înlocuiască, fie cu o religie rațională, întemeiată pe studiul naturii, fie cu o religie metafizică întemeiată pe morală, era că nu-și dedeau bine seamă, — sau nu-și dedeau seamă de loc, — de ceea ce era, în fond, religia, care, dată fiind universalitatea ei, era o manifestare naturală și, ca atare, necesară, a sufletului omenesc. Cei ce atacau dogmele religioase, își închipuiau că religia ar sta în « cunoștințele », pe care, pe temeiul « revelațiilor » istorice și al interpretării lor teologice, le dedeau ele oamenilor, cu privire la originea lumii, a scopului pentru care a fost creată și a rânduelii ce trebuia să domnească într'însa. Ei credeau dar că, cu dovedirea falsității acelor pretinse cunoștințe, sau, cel puțin, cu relevarea contradicțiilor pe care

le implicau, trebuia să dispară și religia ce se întemeia pe ele. Iar cei ce apărau dogmele religioase, se străduiau, însufleți fiind de aceeași credință, să salveze religia, salvând aceste « temelii » ale ei. Și unii și alții se înșelau, însă, deopotrivă, fiindcă religia, considerată în esența ei, nu se confundă nicidecum cu « știința », sub niciuna din formele pe care le poate lua. Dacă ar fi așa, ar trebui ca oamenii cari știu mai mult să fie mai religioși decât cei ce știu mai puțin, — ceea ce nu e adevărat: « Măsura științei nu e măsura evlaviei » (Das Mass des Wissens ist nicht das Mass der Frömmigkeit). Tot așa de greșiți erau, în sfârșit, și cei ce considerau religia ca întemeindu-se pe morală, ca confundându-se chiar cu ea. Dacă ar fi așa, ar trebui ca oamenii cari nu sunt morali, să nu fie nici religioși, — ceea ce nu e adevărat. Nu s'au văzut oare delicvenți și criminali, cari, înainte de a comite delicte și crime, se rugau mai întâi, la biserică, să le reușească « loviturile »? Și nu s'au văzut, de asemenea, filosofi și învățați, lipsiți de credințe religioase, dar de o moralitate exemplară?

Religia este prin urmare deosebită și independentă, atât de știință, cât și de morală. Și, întru cât factorul sufletesc al științei este rațiunea, iar acela al moralei este voința, trebue să admitem că religiozitatea, ca funcțiune sufletească, e o entitate deosebită, și de una și de alta. Religia este, anume, o stare de sentiment. Dar, una complexă. Ea este mai întâi « conștiința nemijlocită a existenței generale a oricărui lucru finit în infinit și prin infinit, a oricărui lucru temporal în etern și prin etern » (das unmittelbare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige). Iar această conștiință e un sentiment (dieses Bewusstsein ist ein Gefühl). Cum zice Schleiermacher însuși, mai departe: A căuta și a găsi acest fel de existență, care unifică mărginitul cu nemărginitul și vremelnicul cu veșnicul, în tot ce trăiește și se mișcă, în tot ce devine și se schimbă, în tot ce lucrează și sufere, a avea și a cunoaște viața numai în sentimentul imediat al unei asemenea existențe, — aceasta este religie (Dieses Suchen und Finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und

Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, — das ist Religion). La acest sentiment se mai adaugă apoi încă unul: acela al « dependenței absolute » (der schlechthinnigen Abhängigkeit) a finitului și temporalului de infinit și etern. Acest sentiment exprimă, în fond, raportul omului, în conștiința căruia apare, cu Universul, care se oglindește într'însa. Iar acest raport nu poate fi decât unul de dependență. Căci, oglindirea Universului în conștiința omului nu este altceva decât cunoștința, pe care omul o ia despre Univers. Iar această cunoștință atârnă, în primul rând, de Univers, fiindcă nu este decât produsul acțiunii pe care o exercită el asupra omului. Cum zice Schleiermacher însuși, vorbind, în « Cuvântările » sale asupra religiei, la persoana a doua, ca un orator care se adresează celor ce îl ascultă: « Ceea ce voi intuiți și percepeți, nu este natura lucrurilor, ci acțiunea lor asupra voastră » (Was ihr also anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf euch). Și, după această precizare psihologică și epistemologică, adaugă, revenind la determinarea conceptului religiei: « Universul este într'o activitate neîntreruptă și ni se revelează în fiece moment. Fiecare formă pe care o produce, fiecare ființă, căreia, după plinătatea vieții, îi dă o existență separată, fiecare întâmplare, pe care o aruncă afară din sânul său bogat și totdeauna fertil, este o liucrare a lui asupra noastră » (Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es, nach der Fülle des Lebens, ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schosse herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns).

Conștiința acestei neîntrerupte acțiuni a Universului asupra lui însuși, — conștiință pe care nu poate să n'o aibă, întru cât se vede silit, în fiece moment, să ia lumea așa cum i se impune, nu așa cum ar voi să i se înfățișeze, — îi dă omului sentimentul că se găsește, ca ființă mărginită și trecătoare, într'un raport de dependență, strictă și absolută, față de existența infinită și eternă a realității cosmice. Iar conștiința că, cu toată

maiestatea supremă a infinității și eternității ei, acea realitate i se revelează totuși, lui, umilului individ mărginit și trecător, prin fiecare acțiune pe care o exercită asupră-i, îl umple de admirație, de recunoștință și de iubire. De unde, o altă caracterizare a religiei, ca stare de conștiință: «A lua orice lucru mărginit ca reprezentare a infinitului, — aceasta este religie» (alles Beschränkte als Darstellung des Unendlichen hinnehmen, — das ist Religion). Acesta era sensul acelei «iubiri intelectuale a lui Dumnezeu» (Amor Dei intellectualis), din filosofia lui Spinoza. Căci Dumnezeu nu era pentru el decât natura: Deus sive Natura. Iar natura nu era, pentru filosoful atât de puțin înțeles, decât totalitatea existenței cosmice, concentrate în substanța ei unică și creatoare, ale cărei atribute și moduri erau, toate, formele și aspectele acelei existențe. Dumnezeu era adică, pentru Spinoza, Universul însuși. In Spinoza vedea astfel Schleiermacher, întrupat, cu mai multă puritate și înălțime ca oriunde, sentimentul religios, așa cum îl concepea el, — și îl proslăvea, în termeni ditirambici: «Pe el îl pătrundea înaltul Spirit al lumii, Infinitul era începutul și sfârșitul lui, Universul era unica și eterna iubire a lui; în sfântă nevinovăție și adâncă umilință se oglindea el în lumea eternă și vedea cum și el însuși era cea mai vrednică de iubire oglindă a ei; plin de religie era el și plin de duh sfânt, și de aceea stă el dinaintea noastră, singur și neîntrecut, maestru în arta lui, dar mai presus de breasla profană, fără discipoli și fără drept de cetățean» (Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht).

Această apologie a lui Spinoza, ca întrupând religiozitatea sub forma ei cea mai curată și mai înaltă, sub forma ideală pe care o preconiza Schleiermacher însuși, constituia, din partea lui, o mare îndrăsneală, — care nu-și

găsea explicarea decât în via și adânca lui dorință, de reformator religios, de a produce asupra cititorilor săi o impresie cât mai puternică. Pentru opinia publică, în adevăr, Spinoza era tipul însuși, recunoscut și consacrat ca atare, al ateului. El nu era decât Evreul, exclus de coreligionarii săi, din comunitatea lor, ca vinovat de ateism. Și, întru cât nu îmbrățișase altă confesiune religioasă, el rămăsese, și pentru creștini, ceea ce găsiseră foștii săi coreligionari, că era. Iar panteismul său impunea și filosofilor, care ar fi putut să-l judece cu mai multă libertate de spirit, o credință analoagă. In filosofia lui Spinoza, Dumnezeu nu mai era Ființa supremă, exterioară și anterioară lumii, independentă de ea și incomparabil superioară ei, nu mai era Personalitatea înzestrată cu toate perfecțiunile, căreia mintea omenească îi dase, pretutindeni și totdeauna, acest nume. Dumnezeu nu mai era, pentru Spinoza, decât substanța unică a lumii. El putea fi dar religios, venerând și iubind, cu acel «amor intellectualis» pe care îl preconiza, entitatea metafizică a substanței unice a lumii. El nu devenea, prin aceasta, religios, în înțelesul tradițional al acestui cuvânt, de «credincios al lui Dumnezeu», sub formele pe care le lua divinitatea lui în religiile istorice. El putea să dea atitudinii sale, intelectuale și afective, față de entitatea metafizică ce nu exista, ca noțiune, decât în mintea sa proprie, iar ca realitate nu era decât Universul însuși, numele de religie. Ea nu putea fi, însă, decât o religie fără Dumnezeu.

Un istoric recent al școalei romantice germane, Friedrich Gundolf, vorbind, în cartea sa «Romantiker», din 1930, de îndrăsneala lui Schleiermacher de a prezenta cititorilor săi, ca model al religiozității ideale, pe Spinoza, o punea pe seama «ironiei» pe care, sub influența lui Friedrich Schlegel, începuse a o adopta și el, ca atitudine. Dar adăuga că, cu această atitudine se asocia și intenția, mai serioasă, de a pregăti lumea pentru o altă concepție a religiei, — pentru ideea unei religii fără Dumnezeu. Făcând apologia religiozității lui Spinoza, el «pregătea pe ascultători pentru paradoxul și mai mare pe care li-l rezerva: că, pentru religie, nu era nevoie de Dum-

nezeu »[1]). Iar mai înainte zisese că « marea noutate a lui Schleiermacher era religia pentru religie, nu pentru Dumnezeu »[2]).

Şi 'n adevăr, în « Cuvântările » sale, Schleiermacher îşi propunea să vorbească oamenilor « despre religie », nu despre Dumnezeu. El nu-şi propunea să le facă posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu. Ce este Dumnezeu n'o poate spune nicio teologie şi nicio filosofie. Orice « doctrină despre Dumnezeu » este o închipuire goală. Zelul teologilor şi al filosofilor de a lămuri ideea de Dumnezeu nu este religios. Spre a opri pe ascultătorii « Cuvântărilor » sale de a cultiva un asemenea zel « ne-religios », Schleiermacher le zicea: « In religie, ideea de Dumnezeu nu stă atât de sus cât vi se pare, şi, printre oamenii cu adevărat religioşi, n'au existat niciodată zeloşi, entuziaşti sau însufleţiţi pentru existenţa lui Dumnezeu » (In der Religion steht die Idee von Gott nicht so hoch, wie ihr meint, auch gab es unter wahrhaft religiösen Menschen nie Eiferer, Enthusiasten, Schwärmer für das Dasein Gottes). Şi adăuga: « A avea religie însemnează a intui Universul » — ca fiind infinitul şi eternul, pretutindeni şi totdeauna prezent, în tot ce e finit şi trecător, — « şi aşa poate fi o religie fără Dumnezeu mai bună decât o alta cu Dumnezeu » (Religion haben heisst das Universum anschauen, und so kann eine Religion ohne Gott besser sein als eine andere mit Gott). Şi fiindcă religia adevărată nu poate avea decât o singură temelie sigură, — aceea pe care i-o dă sentimentul, — toate tradiţiile istorice, consemnate în « cărţile sfinte », sunt fără valoare. Ele fac mai mult rău decât bine, întru cât silesc pe oamenii mai desvoltaţi sufleteşte şi mai culţi, să dispreţuiască cuprinsul lor prea simplu, prea naiv, şi nu arareori contradictoriu, precum şi pe oamenii care cred, orbeşte, într'însul. « Nu acela are religie, care crede într'o carte sfântă, ci acela care n'are nevoie de niciuna şi ar putea să facă el însuşi una » (Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf und

[1]) Fr. Gundolf, *Romantiker*, p. 171.
[2]) Id., *ibid.*, p. 128.

wohl selbst eine machen könnte). Iar mai departe adaugă: « Scripturile sfinte au devenit Biblii prin propria lor putere; dar ele nu interzic niciunei alte cărți să fie sau să devină Biblie; ele ar lăsa, bucuroase, să li se asocieze ceea ce s'ar scrie cu aceeași putere » (Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft; aber sie verbieten keinem anderen Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden; und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gern beigesellen lassen).

O asemenea carte, capabilă, prin forța ei proprie, să devină o Biblie, își propunea să scrie Schleiermacher, ca reformator religios, — și de aceea considera hotărîrea sa de a redacta « Cuvântările despre religie » ca fiind expresia unei misiuni divine. Cum zicea el însuși, în cea dintâi din acele « Cuvântări », care era intitulată « Apologie »: « Că eu vorbesc, este nevoia lăuntrică irezistibilă a naturii mele, este o chemare divină, este ceea ce determină locul meu în Univers și mă face să fiu ființa care sunt » (Dass ich rede, ist die innere, unwiderstehliche Nothwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin). Iar obiectivul către care îl îndrepta această pornire a naturii sale, era să propovăduiască oamenilor religia, care, pe el, îl stăpânea « de când trăia », îl frământa, ca o problemă grea și gravă, « de când gândea », și care îi rămăsese resortul de căpetenie al vieții chiar și atunci « când Dumnezeu și nemurirea îi dispăreau dinaintea ochilor plini de îndoială » (als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden). El se credea, anume, chemat și dator, să comunice oamenilor « simțul său pentru infinitate și eternitate », în care consta, pentru el, esența religiei. Să-l comunice, mai ales, acelora cari izbutiseră să-și facă viața pământească atât de bogată în lucruri mărginite și vremelnice, încât nu mai simțeau nevoia să se gândească la nemărginirea ce-i învăluia din toate părțile și la veșnicia ce-i putea înghiți în fiece clipă.

## V

Fără a urmări mai departe desvoltarea acestei concepții a religiei, care ar interesa, ca atare, mai mult istoria teologiei decât pe aceea a filosofiei, să lămurim, în câteva cuvinte, numele ce i s'a dat, de « idealism religios ». In înțelesul, în care o lua Schleiermacher, religia nu mai era decât o stare de sentiment. Iar ca atare, ea nu putea să aibă decât o existență subiectivă, — și prin urmare ideală. In ultima parte a « Cuvântărilor » sale, Schleiermacher insista în deosebi asupra caracterului subiectiv al religiei, punând în evidență formele diferite, pe care le lua, din această cauză, în tradițiile istorice și în cărțile sfinte ale diferitelor confesiuni. Și adăuga că, numai întru cât li se recunoștea subiectivitatea, li se putea admite legitimitatea și acorda toleranța, de care aveau nevoie toate și pe care o reclamau « pacea și buna învoire » între oameni.

Altfel, deși fusese impresionat la început, din punct de vedere filosofic, de idealismul subiectiv al lui Fichte, căruia îi recunoștea îndreptățirea, față de Kant, Schleiermacher se credea obligat să-l înlocuiască, din punct de vedere religios, cu idealismul obiectiv al lui Schelling. El nu putea admite, cu niciun preț, că, atunci când se confunda, în sentimentul religios, cu infinitul și cu eternul, omul mărginit și vremelnic nu se unea, în realitate, decât cu Eul său propriu, — fie și sub forma Eului absolut, care, în conștiința lui individuală, nu putea să nu devină, ca Eu, relativ. Pe această cale, omul ar fi fost condamnat să rămână pururea străin și stingher, închis în conștiința lui de sine însuși, ca într'o închisoare « pe vieață ». Această dificultate, de care se lovea idealismul subiectiv al lui Fichte, — singurul pe care îl cunoștea în 1799, când și-a scris « Cuvântările despre religie », căci de idealismul obiectiv al lui Schelling n'a ajuns a lua cunoștință mai de aproape decât în 1804, prin Steffens, la Halle, — o releva Schleiermacher, clar și categoric. Idealismul lui Fichte, — căruia nu-i adăuga niciun calificativ, menit să-l deosebească de acela al lui Schelling, așa încât îi zicea, pur și simplu, « idealismul », — ducea la

« nimicirea » Universului, la « înjosirea » lui în orice caz, întru cât îl reducea, cu toată nemărginirea lui, la o « umbră » numai a conștiinței mărginite a Eului omenesc. Sau, cum zicea el însuși: « Dacă omul nu devine, în unitatea intuiției și a sentimentului, una cu Eternul, atunci rămâne, în unitatea derivată a conștiinței, pururea despărțit de el. De aceea, cum va să fie, cu cea mai înaltă manifestare a speculației zilelor noastre, cu deplin rotunjitul idealism, dacă nu se cufundă iarăși în această unitate, așa încât umilința religiei să facă mândria lui să întrevadă un alt realism decât acela, pe care, cu atâta îndrăsneală și cu toată dreptatea, și-l subordonează? El va nimici Universul, atunci când pare a voi să-l plăsmuiască, îl va degrada la o simplă alegorie, la o netrebnică umbră a mărginirii unilaterale a conștiinței sale pustii » (Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Äusserung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, dass die Demut der Religion seinen Stolz einen anderen Realismus ahnen lasse als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins). Realismul, pe care, « cu atâta îndrăsneală și cu toată dreptatea », și-l « subordona » idealismul lui Fichte, nu era acela al conștiinței vulgare a oamenilor fără cultură filosofică, — nu era adică așa numitul « realism naiv ». Pe acela îl înlăturase, definitiv, Critica rațiunii pure. Era, dimpotrivă, realismul critic » al lui Kant însuși, care dispărea de asemenea, pentru Fichte, odată cu negarea existenței lucrurilor în sine. Iar acel « alt realism », de care Schleiermacher simțea că religia sa avea neapărată nevoie și pe care, la acea dată, îl întrevedea numai, era idealismul obiectiv al lui Schelling, căruia el îi mai da și numele de « ideal-realism ». Evoluția ideilor sale, însă, în această direcție strict filosofică,

n'o mai găsim în operele sale cu conținut mai mult religios, — ca « Cuvântările » din 1799 sau ca « Doctrina creștină a credinței » din 1821, — ci trebue s'o căutăm în operele propriu zis filosofice, publicate de succesorii săi, și în deosebi în cea întitulată « Dialectica », asupra căreia trebue să aruncăm o privire mai stăruitoare. O asemenea privire ne poate arăta că idealismul religios al lui Schleiermacher mai avea un înțeles, mai adânc decât cel pe care l-am indicat, în treacăt numai, adineaori, — înțelesul, anume, că condiția ultimă, pe care o presupune, ca un postulat inevitabil, cunoașterea lumii, sub toate formele ei, este sentimentul religios.

In adevăr, cunoașterea lumii, pe care își propun să ne-o dea diferitele « științe », studiând diferitele ei categorii de fenomene, este o formă a gândirii. O formă numai a gândirii, și nu gândirea însăși, — fiindcă nu orice act de gândire poate constitui o cunoaștere. Gândirea adică trebue, ca să poată duce la o cunoaștere sau ca să poată deveni o cunoaștere, să îndeplinească anumite condiții. Cea dintâi este că gândirea fiecăruia trebue să se acorde cu gândirea celorlalți. Ceea ce gândește un om singur, dacă nu mai gândesc și alții la fel, nu e decât o « părere » individuală a lui, nu o « cunoaștere » care să fie valabilă pentru mai mulți, dacă nu pentru toți. Dar această primă condiție, deși importantă din punct de vedere subiectiv, nu e suficientă din punct de vedere obiectiv. Acordul gândirii fiecăruia cu gândirea celorlalți produce fenomenul subiectiv al certitudinii, dar nu garantează realitatea obiectivă a adevărului. Căci oamenii pot fi de acord și asupra unei erori. N'au fost, de atâtea ori, de acord, asupra unor credințe care s'au dovedit greșite? Mai e nevoie dar de o a doua condiție, — și anume, de acordul gândirii omenești, în general, cu lucrurile la care se referă, sau, cu un singur cuvânt, cu existența cosmică pe care vrea s'o cunoască.

De aceea, Schleiermacher era de acord cu Kant, că orice încercare de a cunoaște lumea, în știință, presupunea o analiză prealabilă a cunoașterii, o stabilire a condițiilor de care atârna valoarea ei, în filosofie. Și credea, ca și Fichte, că filosofia trebuia să fie, ca atare, o « doctrină a științei ». Unei asemenea doctrine, însă, Schleiermacher prefera să-i

dea numele de « dialectică », — pentru un motiv ce i se părea că merita să fie luat în considerație, după avertismentele pe care le dase K a n t, în Critica rațiunii pure, minții omenești. Intru cât nu era sigur că oamenii puteau cunoaște lucrurile așa cum erau în realitate, nu era sigur nici că gândirea lor putea fi de acord cu ele. Nu rămânea astfel, ca prezumție a adevărului cunoașterii, decât acordul gândirii oamenilor, între ei, — a celor mai mulți, dacă nu a tuturor. Iar acest acord nu se putea întemeia decât pe regulile de gândire, ce le erau comune, — acelea, anume, pe care le studia și le fixa logica. De unde rezulta că filosofia, în determinarea condițiilor de care atârna valoarea cunoașterii omenești, trebuia să pornească dela analiza acestor norme, ce călăuzeau mecanismul ei, — devenind astfel, în înțelesul antic al cuvântului, o « dialectică ».

Ceea ce părea a îndreptăți reluarea acestui nume, — nu numai vechiu, dar și atât de ilustru, întru cât împrospăta amintirea metodei socratice și a dialogurilor platonice, — era faptul că, spre a putea realiza prima condiție a cunoașterii, spre a pune de acord pe oameni, unii cu alții, în ceea ce gândeau despre lucrurile lumii, dialectica trebuia să fie o artă a « gândirii în comun » (eine Kunst des gemeinschaftlichen Denkens) sau, trecând dela scop la mijloace, o artă a « conducerii convorbirilor », o artă a « simfilosofării » (eine Kunst der Gesprächführung, eine Kunst des Symphilosophirens). Din punct de vedere tehnic, însă, dialectica trebuia să completeze tradițiile filosofilor vechi cu cercetările filosofilor noi. Cunoașterea, pe care avea s'o întemeieze ea, trebuia să fie considerată, după exemplul lui K a n t, în « materia » și în « forma » ei. Pe cea dintâi o procură oamenilor « funcțiunea organică », pe cea de-a doua « funcțiunea intelectuală », ce constituesc împreună aparatul lor cunoscător. Funcțiunea organică o îndeplinesc organele simțurilor, ca părți ale corpului omenesc, iar funcțiunea intelectuală o îndeplinește mintea omenească, — într'o nedespărțită colaborare, în care aportul acestor două funcțiuni poate să varieze, dar nu poate să lipsească, niciodată. Materia cunoașterii o alcătuește astfel diversitatea impresiilor sensoriale sau a sensațiilor, iar forma ei o constitue ordonarea acestei diversități haotice în grupe unitare, capabile să repre-

zinte lucruri individualizate și prin urmare deosebite, unele de altele, care stau totuși în legătură, unele cu altele, dând lumii înfățișarea unui tot. Această ordonare e opera intervenirii unor activități speciale ale intelectului, dintre care cele mai însemnate sunt spațiul, timpul și cauzalitatea. Cele două dintâi separă elementele, ce ar rămânea altfel confundate, ale diversității sensoriale, așezându-le unele lângă altele și unele după altele, iar cea din urmă pune grupele unitare, ce iau naștere în acest mod, în legătură unele cu altele.

Cu toată deosebirea lor, funcțiunea organică și cea intelectuală, fără de care cunoașterea n'ar fi posibilă, își găsesc totuși unitatea în faptul că sunt îndeplinite, în fiecare din manifestările lor, de câte un singur subiect cunoscător, referindu-se, de fiecare dată, la câte un singur obiect de cunoscut. Iar această unitate se realizează în conștiința de sine însuși a fiecărui om. « Conștiința de sine însuși, întru cât lasă la o parte orice conținut determinat, nu este decât conștiința unității și solidarității acestor două activități » (Das Selbstbewusstsein, indem es jeden bestimmten Inhalt weglässt, ist nichts anderes als das Bewusstsein des Einsseins und der Zusammengehörigkeit dieser beiden Thätigkeiten). Căci, în conștiința de sine însuși, Eul, ca obiect al ei, — perceput, ca atare, cu ajutorul funcțiunii organice, a sensibilității, externe și interne, — este în același timp și subiectul ei, — conceput, ca atare, de funcțiunea intelectuală. Unitatea conștiinței de sine nu ne arată însă decât « posibilitatea » de a unifica funcțiunile de care e vorba, — ce rămân, altfel, deosebite, în mecanismul lor, una de alta.

Pornind apoi dela aceste precizări, S c h l e i e r m a c h e r ne arată mai departe, în Dialectica sa, necesitatea de a admite, nu numai în « cunoaștere », ci și în « existență », colaborarea a doi factori deosebiți. Și anume, funcțiunii organice a cunoașterii îi corespunde, în existență, factorul « real », iar funcțiunii intelectuale a cunoașterii îi corespunde, în existență, factorul « ideal ». Iar definiția acestor doi factori ai existenței, — cea dintâi, cel puțin, fiindcă mai intervin și altele, — este cea care urmează. Factorul real este acela, prin care existența devine « principiul » funcțiunii organice a cunoașterii, întru cât o pune în activitate, fără intervenirea funcțiunii ei intelectuale.

Iar factorul ideal este acela care, în existență, constitue « principiul » funcțiunii intelectuale a cunoașterii, întru cât ea nu atârnă de cea organică. O altă definiție, — care nu e mai clară, — a acestor doi factori, este cea următoare. « Realul » este totalitatea existenței ce se poate « raporta » la gândire (die Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins), totalitatea existenței ce se poate gândi. Iar « idealul » este totalitatea gândirii care se poate « raporta » la existență (die Gesammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens), totalitatea gândirii care poate avea ca obiect existența. Imaginea (das Bild) a factorului real al existenței ar fi, după această definiție, ceea ce « umple spațiul » (die Raumerfüllung). Iar imaginea factorului ideal ar fi, după aceeași definiție, ceea ce « umple timpul » (die Zeiterfüllung). In sfârșit, după o definiție, care nu se mai găsește în Dialectică, ci în « Doctrina moravurilor » (Die Sittenlehre), « realul » este ceea ce constă în lucruri, — dacă putem traduce astfel expresia « das dingliche Sein », — e adică « existența știută » (das gewusste Sein), pe când « idealul » este existența spirituală (das geistige Sein), e adică « existența ştiutoare » (das wissende Sein).

Din această ultimă definiție însă nu rezultă, precum s'ar părea, că « realul » se confundă cu « materia », — dacă prin acest cuvânt înțelegem cauza nedeterminată a tuturor afecțiunilor noastre organice (der unbestimmte Grund aller organischen Affektionen). Materia aparține, după Schleiermacher, și « idealului », — în parte numai, firește. Există, după el, nu numai o « materie reală », ci și o « materie ideală », — care ar fi « materia conștiinței » (die Materie des Bewusstseins). Iar această « materie a conștiinței » ar fi ceea ce constitue « sufletul fără conștiință », și prin care, deci, sufletul ar fi și el ceva asemenea cu lucrurile sau chiar « un lucru » (ein dingliches). « De obiceiu, — zice Schleiermacher însuși, în Dialectică, — se înțelege prin materie numai ceea ce umple, în mod exclusiv, spațiul. Spațiul și timpul sunt însă corelate, și există de asemenea ceva, ce umple, în mod exclusiv, timpul, anume conștiința reală, iar acest ceva, abstracție făcând de orice formă, se subsumează de asemenea noțiunii de materie, ca și ceea ce umple spațiul » (Gewöhnlich versteht man unter

Materie nur das Raumerfüllende auf ausschliessliche Weise. Raum und Zeit sind aber Korrelata, und es giebt auch etwas, das die Zeit auf ausschliessende Weise erfüllt, nämlich das wirkliche Bewusstsein, und dieses unmittelbar und ausschliesslich Zeiterfüllende, von aller Gestaltung abgesehen, gehört auch unter dem Begriff dem Materie, wie jenes).

Spre a ne lămuri această concepție, a unei materii care n'ar fi numai materială, ci și spirituală, S c h l e i e r m a c h e r se servește de o analogie, ce i se pare convingătoare. « Dacă ne întrebăm, anume, ce mai rămâne, ca rest, din ceea ce umple spațiul, atunci când facem abstracție de orice formație a lui, trebue să zicem: intensitatea, cu care, și extensiunea, în care, ocupă el spațiul. Tot așa e însă pe terenul a ceea ce umple timpul. Dacă facem abstracție de orice formație determinată, ne rămân de asemenea două lucruri: gradul intensității cu care se umple timpul, adică tăria conștiinței, la care putem lăsa la o parte orice conținut anumit, și durata, care corespunde extensiunii pe latura spațiului. Pe amândouă trebue dar să le cuprindem sub reprezentarea materiei haotice » ( Nämlich, wenn wir fragen, was bleibt denn, wenn wir beim Raumerfüllenden von aller Gestaltung absehen, übrig, so müssen wir sagen, die Intensität, mit welcher, und dann die Ausdehnung, in welcher der Raum erfüllt ist. Ebenso auf dem Gebiet des Zeiterfüllenden. Sehen wir da von aller bestimmten Gestaltung ab, so bleibt ebenfalls zweierlei übrig, nähmlich der Grad der Intensität, womit die Zeit erfüllt ist, also die Stärke des Bewusstseins, bei der wir ganz von der bestimmten Gestaltung abstrahiren können, und dann die Dauer, die der Ausdehnung auf der Seite des Raumes entspricht. Beides also müssen wir unter der Vorstellung der chaotischen Materie zusammenfassen).

Necesitatea de a admite această opoziție, dintre factorul real și cel ideal al existenței, ne este impusă, după S c h l e i e r m a c h e r, de dificultatea de a concepe funcțiunea intelectuală a cunoașterii ca derivând din cea organică, sau pe aceasta ca derivând din aceea. Aceste două funcțiuni, deși colaborează una cu alta, trebuesc considerate ca fiind deosebite, și în această măsură, independente, una de alta, în originea lor.

Acest mod de a le considera, însă, nu ne este impus de o nevoie logică, ci de una afectivă și voliționalã, a naturii noastre. Cum zice Schleiermacher însuși: « Cine vrea să se găsească și să se păstreze pe sine însuși », — ca individualitate, — « trebue să admită această duplicitate » (Wer sich selbst finden und festhalten will, muss diese Duplizität annehmen). Cel dintâi din motivele, pe care se întemeiază el, este cel următor: «... Dacă activitatea intelectuală derivă din cea organică, atunci noi suntem numai puncte de trecere pentru jocul existenței despicate în două. Cine vrea să țină lumea în opoziție cu Eul, trebue să vrea această duplicitate » (... Wenn die Vernunftthätigkeit von der organischen abstammt, so sind wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des gespalteten Seins. Wer die Welt im Gegensatze mit dem Ich halten will, muss diese Duplizität wollen). Conștiința, adică, pe care oamenii o au despre deosebirea, și prin urmare despre opoziția, dintre ei și lumea în care trăiesc, despre rezistența pe care ei o pot opune lumii, împiedecându-i, adesea, acțiunea asupra lor, și despre modificările pe care ei înșiși le pot impune, uneori, lumii, îi silește să creadă că nu pot fi simple « puncte de trecere » ale unui « joc » ce s'ar desfășura, fără voia și fără participarea lor, între cei doi factori, cel real și cel ideal, în care se « divide » existența. Iar al doilea motiv, pe care se întemeiază Schleiermacher ca să dovedească necesitatea de a admite « duplicitatea » de care e vorba, e și mai grav încă. « Dacă activitatea organică derivă din cea intelectuală, atunci facem noi impresiile organice însele și nu avem nicio cauză, să admitem, înafară de noi, o existență, care să ne ajute să le facem » (Wenn die organische Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abstammt, so machen wir die organischen Eindrücke selbst und haben keine Ursache, ein Sein ausser uns anzunehmen, welches sie machen hülfe). A ne închipui că producem, numai noi singuri, sensațiile noastre, ar însemna a suprima cu desăvârșire existența, în afară de noi, a unei lumi deosebite și independente de noi, — a acelei lumi, care, cum zice Schleiermacher în pasajul citat mai sus, trebue să « ținem » a o opune Eului nostru propriu.

De aci rezultă că atât materialismul, cât și spiritualismul, sunt, ca ipoteze ontologice, deopotrivă de inadmisibile. Cel dintâi presupune că funcțiunea intelectuală derivă, în ordinea cunoașterii, din funcțiunea organică, iar factorul ideal derivă, în ordinea existenței, din factorul real. Cel din urmă presupune dimpotrivă că, în ordinea cunoașterii, funcțiunea organică derivă din cea intelectuală, iar în ordinea existenței, factorul real derivă din cel ideal. Și am văzut, că ambele aceste presupuneri sunt, prin consecințele la care duc, peste putință de admis. A treia ipoteză ontologică, în sfârșit, adică cea dualistă, nu-i părea nici ea, lui Schleiermacher, mai întemeiată. A presupune că funcțiunea organică și cea intelectuală, în ordinea cunoașterii, că factorul real și cel ideal, în ordinea existenței, sunt, nu numai opuse, dar și de o natură diferită, — radical și ireductibil diferită, — însemnează a face din raporturile lor un mister de nepătruns. S'a văzut, de altfel, în istoria filosofiei, de ce dificultăți, de neînvins, s'a lovit ipoteza cartesiană a celor două categorii de « lucruri », întinse și cugetătoare, ce alcătuiau, după el, lumea. Raporturile dintre fenomenele vieții materiale și acelea ale vieții spirituale, la fiecare om în parte, și raporturile dintre corpuri și spirite, în lume, în general, deveneau inexplicabile. Dualismului cartesian credea astfel Schleiermacher că trebuia să-i opună monismul « substanțial » al lui Spinoza. Funcțiunea organică și cea intelectuală, în ordinea cunoașterii, factorul real și cel ideal, în ordinea existenței, nu erau decât forme diferite,— « atribute » și « moduri », — ale unei substanțe unice. Iar monismul lui Spinoza l-a completat Schleiermacher cu principiul « identității contrariilor » din filosofia lui Schelling. Funcțiunea organică și cea intelectuală, factorul real și cel ideal, își desfășurau opoziția numai în cadrul și în mecanismul lumii empirice, care, atât în ordinea cunoașterii, cât și în ordinea existenței, rămânea relativă. In « Absolutul » ce sta la originea și la temelia ei, contrarietatea lor dispărea. La început, când Absolutul nu intrase încă în devenire, când procesul creator al lumii nu luase încă naștere, nu existau încă elemente cosmice, care să se fi putut deosebi unele de altele, care să se fi putut opune unele altora, în vreun

chip oarecare. In Absolutul primordial, totul era unitate neturburată, identitate desăvârșită, a tuturor formelor de existență ce aveau să se desfășure, ulterior, pe linii deosebite. Iar acea desfășurare nu putea să nu rămână, și ea, unitară, întru cât liniile ei deosebite nu erau divergente. Ele duceau, în fond, împotriva oricărei aparențe empirice, la rezultate convergente, ca manifestări ale naturii unitare a Absolutului,— sau, cum zicea Spinoza, ca «moduri» ale substanței unice a lumii. Era faimosul paralelism al desfășurării lucrurilor și al desfășurării ideilor, pe care îl afirma, apodictic, formula celebră: ordo rerum idem est atque ordo idearum.

O imagine aproximativă a identității contrariilor, în unitatea Absolutului primordial, — o imagine redusă la proporțiile putinței de înțelegere a minții omenești, putea găsi fiecare, după Schleiermacher, în conștiința sa de sine însuși. In adevăr, în conștiința de sine însuși lua cunoștință Eul fiecărui om de el însuși. El era adică, în acea conștiință, obiectul cunoștinței, al cărui subiect era el însuși. Ceea ce însemna că era, în același timp, ca obiect al cunoștinței sale, un «lucru știut» (ein gewusstes Ding), iar ca subiect al ei o «ființă știutoare» (ein wissendens Wesen). Aceste două elemente ale cunoașterii, care se opun, în chip firesc, unul altuia, în întreaga experiență omenească, se confundă unul cu altul, în conștiința de sine însuși a omului.

In această identitate a contrariilor, din Absolutul cosmic, pe care o reprezenta, pentru el, unitatea conștiinței de sine însuși a omului, vedea Schleiermacher temelia ultimă a adevărului cunoașterii. Ca condiție de căpetenie a acestui adevăr considera el, am zis, acordul ideilor noastre cu lucrurile la care se referă, — sau, cu un singur cuvânt, acordul gândirii cu existența (die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein). Iar acest acord, întru cât se producea efectiv, — cum o arăta experiența, în atâtea și atâtea cazuri, — nu-și putea găsi explicarea decât în identitatea gândirii cu existența, în Absolutul primordial. Căci numai în virtutea acelei identități inițiale, factorul ideal și cel real se puteau desfășura, în evoluția lumii, în mod paralel, așa încât manifestările lor să se potrivească pururea unele cu altele. De aceea zicea Schleier-

m a c h e r, textual, că « identitatea idealului și realului, în opoziția lor, este presupusă de orice știință » (die Selbigkeit des Idealen und Realen in der Entgegensetzung ihrer Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens).

Mai mult încă. Identitatea idealului cu realul sau a gândirii cu existența era, pentru S c h l e i e r m a c h e r, nu numai postulatul științei, ci și acela al acțiunii. Căci voința, care e principiul acțiunii, în viața omenească, este și ea un fel de gândire. Este, anume, gândirea care tinde la un scop, gândirea plăsmuitoare a modelului, căruia trebue să-i corespundă modificarea, urmărită de acțiune, a existenței. Iar o asemenea potrivire, a ceea ce voim cu ceea ce realizăm, n'ar fi posibilă dacă n'ar exista un acord între gândire și existență, în virtutea identității inițiale a idealului cu realul. După cum, în știință, gândirea se supune existenței, reproducând, în noțiuni, caracterele lucrurilor ei reale, tot așa, în acțiune, existența se supune gândirii, reproducând, în lucruri, formele plăsmuirilor ei ideale.

S c h l e i e r m a c h e r insistă în deosebi asupra faptului că identitatea idealului cu realul, sau a gândirii cu existența, e numai presupusă, — ca o condiție a posibilității științei și a posibilității acțiunii. Altfel, ea nu poate fi cunoscută, sub niciuna din formele pe care le ia cunoașterea. Nu poate fi nici percepută, nici concepută, — și nici, cu atât mai puțin, intuită. Identitatea aceasta fundamentală, care constitue unitatea cosmică absolută, este « Transcendentul », este adică « ceea ce nu putem intui niciodată, în chip nemijlocit, și de care nu putem deveni conștienți decât numai ca de ceva ce trebue neapărat să admitem, așa încât unitatea generală a existenței ne rămâne cu totul după perdea » (das Transcendente, das heisst dasjenige, das wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als einer nothwendig Anzunehmenden bewust werden können, so dass uns die allgemeine Einheit des Seins völlig hinter dem Vorhang bleibt). Și, ca să nu mai rămână, în această privință, nicio îndoială, S c h l e i e r m a c h e r simte nevoia să insiste. Identitatea de care e vorba, adaugă el, « am indicat-o numai, dar n'am explicat-o; iar dacă am voi s'o explicăm, ar trebui să părăsim drumul nostru, ca să facem, sau poezie, sau retorică; căci n'o putem,

nici gândi, nici percepe, şi cu atât mai puţin intui; nu putem zice dar că *ştim* acea identitate a celei mai înalte diferenţe; o *presupunem* numai, în vederea ştiinţei şi a acţiunii » (Angegeben haben wir sie, aber nicht erklärt; und wolten wir sie erklären, so würden wir von unserem Wege abgehen und entweder Poetisches oder Rethorisches aufstellen; denn wir können sie weder denken noch wahrnehmen, am wenigsten also anschauen; also können wir auch nicht sagen, dass wir die Identität jener höchsten Differenz wissen, sondern wir setzen sie nur voraus zum Behuf des Wissens und des Handelns).

Dacă, acum, dăm Absolutului, care întrupează în sine identitatea iniţială a idealului cu realul sau a gândirii cu existenţa, numele de Dumnezeu, — aşa cum se face de obiceiu, — atunci, odată cu necesitatea de a admite realitatea acelei identităţi primordiale, dovedim în acelaşi timp şi necesitatea de a admite existenţa lui Dumnezeu — ca un postulat, nu numai al raţiunii practice, cum credea K a n t, ci şi al raţiunii teoretice, întru cât ea ne garantează nu numai posibilitatea acţiunii, ci şi posibilitatea ştiinţei. Concluzia lui S c h l e i e r m a c h e r este, în această privinţă, clară şi categorică: « Existenţa lui Dumnezeu, trebue s'o admitem, cu necesitate, dacă credem în posibilitatea ştiinţei, precum şi în aceea a voinţei producătoare de acţiune » (Das Dasein Gottes müssen wir nothwendig annehmen, wenn wir an die Möglichkeit des Wissens, sowie auch, wenn wir an die des ein Thun hervorbringenden Wollens glauben). Insă concluzia aceasta nu merge mai departe. Certitudinea existenţei lui Dumnezeu nu ne dă şi cunoaşterea lui. Şi, aducându-şi aminte de modul cum determina K a n t, în mod negativ, înţelesul conceptului de « lucru în sine », ca fiind noţiunea a ceea ce nu se putea cunoaşte, S c h l e i e r m a c h e r zice: « Ideea de Dumnezeu, bine pricepută, ne indică, din acest punct de vedere, aceea ce nu mai poate fi ştiut, dar trebue presupus, totdeauna, ca identitate a gândirii cu existenţa » (Die Idee Gottes, richtig gefasst, ist auf dieser Seite dasjenige, was nicht mehr gewusst werden kann, aber immer vorausgesetzt werden muss als die Identität von Denken und Sein).

Imposibilitatea de a cunoaşte pe Dumnezeu atrage după sine dificultatea de a concepe raporturile lui cu lumea. Ceea ce ni se pare inevitabil, mai întâi, este că ideea de Dumnezeu şi ideea de lume, aşa cum le avem, fiind cu totul diferite una de alta, trebue să rămână separate. Pe Dumnezeu nu-l putem gândi decât ca fiind unitatea fără pluralitate, pe când lumea n'o putem gândi decât ca fiind pluralitatea fără unitate; unitatea divină, apoi, nu ocupă spaţiul şi timpul, pe când pluralitatea nu poate exista decât în spaţiu şi timp. S'ar părea dar că divinitatea, din cauza acestor deosebiri fundamentale, ar trebui să rămână separată de lume. Şi totuşi, ne e peste putinţă să gândim un asemenea raport ca real, din cauza consecinţelor la care duce. Când încercăm să gândim lumea fără Dumnezeu, suntem siliţi să considerăm materia, cu fatalitatea ei oarbă, ca temelie a existenţei. Când încercăm să gândim pe Dumnezeu fără lume, suntem siliţi să considerăm divinitatea ca fiind principiul inexistenţei, iar lumea ca fiind întâmplătoare. Sau, cum zice Schleiermacher însuşi: « Wenn wir Welt denken ohne Gott, kommen wir auf Fatum und Materie, als Grund des Seins; wenn Gott ohne Welt, wird Gott Prinzip des Nichtseins, die Welt zufällig ». Trebue dar să gândim pe Dumnezeu şi lumea numai împreună, într'un raport de coexistenţă (in einem Verhältniss des Zusammenseins), pe care însă nu-l putem determina în niciun chip. Să zicem, cu teologia raţională, că Dumnezeu a creat lumea printr'un act liber al voinţei sale? Aceasta ar însemna să gândim pe Dumnezeu ca supus opoziţiei dintre necesitate şi libertate. In unitatea lui absolută, însă, nu poate exista o asemenea opoziţie. Unitatea lui absolută nu este altceva decât identitatea contrariilor. Aşa încât, neexistând, în Dumnezeu, necesitate, nu există nici libertate. A-i atribui dar libertatea, ar fi a-l concepe în mod antropomorfic, ca pe un om, care e supus necesităţii. Dacă zicem, în sfârşit, cu misticii, mai vechi şi mai noi, că lumea, ca existenţă deosebită, s'a separat ea însăşi de Dumnezeu, printr'o « decădere » dintr'însul, aceasta ar însemna, — întru cât nu putem gândi pe Dumnezeu fără lume, — că nu putem gândi maiestatea unităţii lui iniţiale fără decăderea ei ulterioară, prin diviziunea pe care a suferit-o. In sistemul

emanatist al panteismului, această decădere e concepută ca o micșorare treptată a naturii divine a existenței primordiale, până la dispariția ei totală, în materie. Ceea ce, iarăși, — întru cât nu putem gândi pe Dumnezeu fără lume, — duce la concluzia că existența naturii divine e condiționată de neexistența ei.

Nici chiar sentimentul religios, — căruia, cum am văzut, îi dă Schleiermacher o atât de mare importanță, — nu ne poate ajuta, după el însuși, să ajungem la o cunoaștere propriu zisă a lui Dumnezeu. El este, am zis, sentimentul existenței finitului în infinit și prin infinit, a trecătorului în etern și prin etern. El implică, prin urmare, în sine, conștiința infinitului și a eternului, adică conștiința divinității. Dar această conștiință nu este, în sentimentul religios, curată, fiindcă « este într'altul », — și nu poate fi, deci, așa cum este în Dumnezeu însuși. Cum zice Schleiermacher: « Sentimentul religios este, e drept, un sentiment în adevăr desăvârșit, dar nu este niciodată curat, fiindcă într'însul, conștiința lui Dumnezeu e, totdeauna, într'altul... Este, de sigur, în acel sentiment, Absolutul, dar nu în și pentru sine, așa cum îl căutăm în teorie, ci numai, totdeauna, într'un altul, în conștiința omului despre sine însuși, despre anumite împrejurări omenești, etc. » (Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem Anderen... Allerdings ist im demselben das Absolute, aber, nicht an und für sich, wie wir es in der Spekulation suchen, sondern immer nur an einem Anderen, an einem Bewusstsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen, u. s. w.).

Am putea, ca să ajungem la ceea ce căutăm în teorie, să încercăm a izola conștiința lui Dumnezeu, în cuprinsul conștiinței noastre de noi înșine. Dar atunci ajungem, cum li se întâmplă misticilor în extaz, la o stare de inconștiență, în care nimic nu mai poate avea conture precise. Unei asemenea stări îi dă Schleiermacher numele de « clocire lipsită de conștiință », care ne silește să zicem că « conștiința lui Dumnezeu este cu atât mai vie, cu cât este mai vie, alături de ea, o alta » (Wollen wir das Bewusstsein Gottes isoliren, so

gerathen wir in ein bewusstloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewusstsein Gottes sei um so lebendiger je lebendiger ein anderes dabei sei). De altfel, « nevoia de a izola conștiința lui Dumnezeu nu există nicidecum în conștiința religioasă, când rămâne în natura ei și nu se face cu ea experiențe; omului religios nu-i pricinuește nicio supărare faptul că are conștiința lui Dumnezeu numai odată cu conștiința, proaspătă și vie, a ceva pământesc » (Im religiösen Bewusstsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben, das Bewusstsein Gottes zu isoliren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewusstsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewusstsein eines Irdischen).

De unde rezultă că dogmele religiilor constituite, care, pe baza revelațiilor istorice, pretind să dea credincioșilor lor cunoașterea lui Dumnezeu, nu pot fi considerate ca reprezentând adevăruri metafizice. Ele nu sunt decât produsele reflecției intelectuale, — ale celor ce erau capabili de o asemenea reflecție, — asupra sentimentului lor religios și formelor pe care le lua el, potrivit cu timpul, cu locul și cu împrejurările în care trăiau ei. Ca atare, întru cât reprezentau adică numai interpretări subiective, nu adevăruri obiective, dogmele teologice au și fost atacate, totdeauna, din diferite părți. Teologii diferitelor religii s'au criticat, pururea, unii pe alții, iar filosofii liber-cugetători i-au criticat, în cele din urmă, pe toți, arătând că dogmele lor erau deopotrivă de incapabile să exprime natura adevărată a divinității. Ca o dovadă a acestei incapacități, Schleiermacher examina el însuși pe unele dintr'însele, — pe aceea bunăoară care voia să arate atotputernicia lui Dumnezeu prin « minunile » pe care le făcea, înfrângând legile naturii, sau pe aceea care voia să arate dreptatea lui neînduplecată și bunătatea lui fără margini, prin pedepsele și recompensele, pe care le rezerva oamenilor în viața viitoare, acordându-le astfel nemurirea. Cu privire la cea dintâi din aceste dogme, Schleiermacher observa că dependența fenomenelor lumii de Dumnezeu este incontestabilă, dar ea nu însemnează că ele pot fi abătute, în mod arbitrar, dela legile lor naturale. Acele legi au fost stabilite de Dumnezeu

care nu poate voi să le turbure, el însuşi, în desfăşurarea pe care le-a impus-o, singur, cu menirea să constitue ordinea naturală a lumii. In înţelesul lor tradiţional, de abateri dela această ordine, minunile nu sunt posibile, fiindcă nu s'ar putea împăca cu perfecţiunea, pe care suntem datori s'o recunoaştem raţiunii divine. Excluzând desordinea, — şi arbitrariul care singur îi poate da naştere, — acea perfecţiune exclude, cu desăvârşire, minunile, aşa cum au fost înţelese de obiceiu. Ceea ce nu însemnează, că ele n'ar putea fi înţelese altfel, într'un mod care să le asigure posibilitatea. Pentru Schleiermacher, minunile nu sunt « întâmplări neobişnuite » ce se produc numai rar în natură, constituind abateri dela legile ei. Ele sunt, dimpotrivă, frecvente, ca « aspecte neobişnuite » pe care sentimentul religios le dă întâmplărilor curente, ce se produc adesea în experienţa tuturor, în conformitate strictă cu legile naturii. Oricare din întâmplările, mărginite şi vremelnice, de acest fel, dacă e raportată, de sentimentul religios, la infinitul şi eternul ce constitue originea şi temelia întregului Univers, capătă un aspect neobişnuit, care, dacă poate deveni predominant, face dintr'însa o minune. Cum zice Schleiermacher însuşi: « Jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste Begebenheit, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder ». De unde rezultă că « cu cât oamenii ar fi mai religioşi, cu atât ar vedea, pretutindeni, mai multe minuni » (je religiöser sie wären, desto mehr Wunder würden sie überall sehen). Nu minunile, aşa dar, în înţelesul tradiţional, care era greşit, au creat, cum socoteau teologii vechi, religiozitatea oamenilor. Ci dimpotrivă, religiozitatea oamenilor a creat minunile, în înţelesul lor adevărat, — de întrevederi ale infinitului şi eternului, ca izvor şi substrat al lumii întregi, în oricare din părţile ei mărginite şi trecătoare.

Tot aşa, sentimentul religios, în înţelesul lui adevărat, nu duce numaidecât la credinţa în nemurirea sufletului, adică în continuarea personalităţii omeneşti, după moarte, la infinit. Intru cât constă, cum am zis, în întrevederea infinitului în finit şi a eternului în trecător, sentimentul religios duce

dimpotrivă, în conștiința oamenilor, în care se poate realiza în toată puritatea lui, la dorința de a-și depăși personalitatea mărginită și vremelnică, spre a se confunda cu nemărginirea și veșnicia totului cosmic, de care se simt legați, în viața lor pământească, numai sub o formă provizorie. Cum zice Schleiermacher însuși: «Scopul și caracterul unei vieți religioase nu este acea nemurire în afară de timp și dincolo de timp, — sau, mai bine, numai după acest timp, dar totuși în timp, — ci nemurirea pe care noi o putem avea nemijlocit, de pe acum, în această viață temporală, și care este o problemă, a cărei deslegare ne preocupă statornic. A deveni una cu nemărginirea, în mijlocul mărginirii, și a fi veșnic, în fiece clipă, aceasta e nemurirea religiei» (Das Ziel und Charakter eines religiösen Lebens ist nicht jene Unsterblichkeit ausser der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion).

In sfârșit, dogma nemuririi sufletului sta în legătură, în credințele religioase tradiționale, cu aceea a liberului arbitru. Viața viitoare era concepută, în adevăr, ca având să facă posibilă aplicarea sancțiunilor divine definitive, pentru conduita oamenilor din viața pământească. Iar aplicarea acestor sancțiuni, presupunând responsabilitatea, implica libertatea determinării. Schleiermacher a examinat dar și această problemă, pentru ca să ajungă a defini libertatea ca nefiind altceva decât posibilitatea «desvoltării din sine însuși» (die Möglichkeit der Aussichselbstentwickelung). A fi liber nu însemna, pentru el, a lucra independent de legea cauzalității sau împotriva ei. Ci însemna, numai, a urma legea acelei cauzalități proprii, a acelei cauzalități interioare, în virtutea căreia fiecare existență cosmică «se desvoltă din ea însăși». Acest fel de cauzalitate îi părea vizibil, mai ales, în lumea organică. De aceea, zicea el, că «libertatea merge atât de departe cât viața... Chiar și planta are libertatea ei» (Die

Freiheit geht daher so weit als das Leben... Auch die Pflanze hat ihre Freiheit). Iar sub forma echivalenței cu necesitatea, libertatea se găsește pretutindeni, în întreaga existență cosmică. « Totul, în domeniul existenței, este tot atât de liber, cât este de necesar. Liber este totul, întru cât este o identitate, pusă pentru ea însăși, a unității forței cu pluralitatea fenomenelor. Necesar este totul, întru cât, împletit în sistemul existenței în comun, apare ca o succesiune de stări » (Alles im Gebiete des Seins ist ebenso frei, als es nothwendig ist. Frei ist Alles, insofern es eine für sich selbst gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist. Nothwendig ist Alles, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint).

Cu acest cuprins, — la ale cărui linii generale trebue să ne mărginim, spre a nu da acestei părți a lucrării noastre o întindere prea mare, — idealismul religios al lui Schleiermacher n'a lipsit să aibă o influență considerabilă asupra mișcării, de pe acea vreme, a ideilor, în teologie mai ales. Dacă a putut să intereseze însă pe mulți, n'a izbutit să convingă, cu adevărat, decât pe prea puțini. Pe terenul propriu zis filosofic, i-a făcut o concurență prea puternică idealismul logic al lui Hegel, ale cărui răsunătoare succese le vom vedea în capitolul următor. Iar pe terenul teologic, pe care ar fi putut aspira să aibă o influență neîmpărțită, arta subtilităților verbale, cu care ocolea dificultățile, atât de mari, ale problemelor religioase, n'a părut capabilă să ducă la soluții indiscutabile. Era caracteristică, în această privință, părerea unui contemporan al lui Schleiermacher, care nu era un istoric literar oarecare, ci avea o situație onorabilă în lumea filosofică a timpului. Joseph Hillebrand, a cărui părere voim s'o menționăm, se născuse în 1788 la Grossdüngen lângă Hildesheim, ajunsese, din 1818 înainte, profesor de filosofie, — la universitatea din Heidelberg mai întâi, unde succedase lui Hegel, la cea din Giessen apoi, — și publicase, în 1845—46, o lucrare în trei volume, întitulată « Die deutsche Nationallitteratur seit dem Anfang des 18-ten Jahrhunderts », în care se ocupa și de operele filosofilor de pe acea vreme. Vorbind de subtilitățile verbale, de care se folosea, atât

de larg, Schleiermacher, autorul acestei lucrări îi caracteriza astfel activitatea: « Știința lui Schleiermacher este arta de a legăna cugetarea, religia lui o religie suspendată în aer, convingerea lui e lipsa de convingere. El ne apare ca un jucător de șah teologic, care își mută figurile științifice încoace și încolo, fără ca, nici filosofia, nici teologia, să câștige partida, până când obosește el însuși așa, încât aruncă tabla șahului cu toate figurile, și sfârșește cu o evlavioasă dăruire de sine însuși lumii de dincolo » (Schleiermachers Wissenschaft ist die Kunst der Schaukelei des Denkens, seine Religion eine Schwebereligion, seine Überzeugung die Überzeugungslosigkeit. Er erscheint uns als ein theologischer Schachspieler, der seine wissenschaftlichen Figuren hin- und herschiebt, wobei weder die Philosophie, noch die Theologie das Spiel gewinnt, während er sich selbst zuletzt so ermüdet, dass er das Schachbrett sammt allen Figuren fortwirft und in frommer Hingabe an das Jenseits endigt).

Ca și predecesorii săi Fichte și Schelling, ca și prietenul său Friedrich Schlegel, Schleiermacher nu putuse păstra nici el, fără nicio modificare, atitudinea filosofică pe care o luase, față de credințele religioase tradiționale. In scrierea sa « Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche » din 1821, o întoarcere înapoi, cu gânduri de acomodare, în spre « principiile » bisericii care îl primise la nașterea sa, apărea limpede, încă dela început, din titlul însuși al lucrării. Dogma nemuririi, bunăoară, pe care am văzut adineaori cum o interpreta din punct de vedere filosofic, părând a exclude cu desăvârșire perpetuarea personalității omenești în viața viitoare, o declara de astă dată, din punct de vedere religios, ca fiind întemeiată, în mod valabil, în eternitatea împreunării naturii divine cu natura umană, în persoana lui Isus Hristos. Iar « sfârșitul » evlavios, la care făcea aluzie Hillebrand în caracteristica, pe care am citat-o mai sus, îl constituia faptul că Schleiermacher, care se îmbolnăvise greu, de o congestie pulmonară complicată cu o peritonită, simțindu-se pierdut, a mai găsit puterea să-și administreze singur, ca preot, « sfintele taine » ale bisericii, și a închis apoi ochii, împăcat, la 12 Februarie 1834.

CAP. IX

# GENEZA IDEALISMULUI LOGIC

Deşi dase cugetării filosofice germane, dela sfârşitul veacului al XVIII-lea şi începutul celui următor, un avânt, pe care nu-l mai avusese, poate, niciodată până atunci, idealismul crease totuşi, prin formele numeroase şi variate pe care le luase, o atmosferă turbure, plină de nedumeriri, de întrebări ce-şi căutau răspunsul, de probleme ce-şi aşteptau deslegarea. Frământarea ideologică începuse, propriu vorbind, cu K a n t, care, în Critica raţiunii pure, separase, hotărît, cunoaşterea de existenţă, — declarând pe cea dintâi, din cauza formelor ei apriori, strict subiectivă, iar pe cea din urmă, din aceeaşi cauză, inaccesibilă, în realitatea ei obiectivă. Cu acea separare, însă, care făcea imposibilă metafizica, cugetarea filosofică germană nu se putea împăca, nici uşor, nici pe deplin. De unde, tendinţa ei stăruitoare şi încercările ei repetate de a restabili cu orice preţ unitatea, căreia criticismul îi dase o lovitură atât de grea. Cu F i c h t e, acea tendinţă dusese la idealismul subiectiv, care subordona existenţa gândirii. Consecinţele acestei subordonări, însă, care făcea lumea dependentă, nu numai ca cunoaştere, dar şi ca existenţă, de conştiinţa care o gândea, nu lipsiseră a ridica împotrivă-i obiecţii, de care F i c h t e însuşi fusese silit, în cele din urmă, să ţină socoteală, modificându-şi punctul de vedere iniţial. Lovindu-se de aceleaşi dificultăţi, — şi de altele analoage, — S c h e l l i n g crezuse că putea ajunge, mai uşor şi mai sigur, la unificarea dorită, stabilind între cugetare şi existenţă un raport de coordonare, pe care îl justifica egala lor îndreptăţire, — şi confundându-le astfel pe amândouă în identitatea, lipsită de orice determinare, a Absolutului, pe care îl concepea ca indiferent faţă de orice fel de opoziţie sau contrarietate. Sub

această formă a lui, însă, idealismul nu permitea să se înțeleagă cum luau naștere, în evoluția Absolutului, opozițiile și contrarietățile, atât de numeroase și de variate, ale experienței curente. Schelling nu izbutise să descopere necesitatea, care silea Absolutul primordial să-și transforme unitatea în pluralitate, dând naștere naturii fizice pe de o parte și lumii spirituale pe de alta, cu nenumăratele lor aspecte, atât de diferite unele de altele. Formele literare, în sfârșit, pe care le luase idealismul, cu Hölderlin, cu Novalis, cu Schlegel, precum și forma religioasă pe care o luase cu Schleiermacher, pretindeau că nu se putea ajunge la înlăturarea oricărei dificultăți de acest fel, decât numai pe calea intuițiilor afective, ca cele pe care le procurau arta și religia. O asemenea reducere, însă, a rolului inteligenței, o asemenea exagerare a rolului sensibilității, în orice încercare de a descoperi sensul mai adânc al lumii, nu puteau să nu contrazică vechile credințe epistemologice ale lumii filosofice germane. Sub influența lui Leibniz și a urmașilor lui, atât de numeroși încă, pe acea vreme, în învățământul universitar, mulți, foarte mulți chiar, din reprezentanții acelei lumi mai păstrau încă, cu îndărătnicie, vechile lor deprinderi intelectualiste. Idealismul îi interesa, de sigur, îi preocupa, îi frământa chiar, și pe ei; dar lipsa de structură logică, mai serioasă, a formelor pe care le luase, după Fichte mai ales, îi ținea la distanță, — într'o atitudine dubitativă, dacă nu chiar de-a-dreptul negativă.

Așa se explica marele succes de care s'a bucurat încercarea lui Hegel de a da, în sfârșit, idealismului o formă logică propriu zisă, — înlăturând astfel din cale-i dificultățile de care se lovise până atunci, răspunzând la întrebările pe care le lăsase până atunci deschise, deslegând problemele pe care le lăsase până atunci fără soluții. Sistemul său a apărut astfel ca o sinteză a punctelor de vedere diferite, ce nu-și putuseră găsi până la el apropierea. Unii au redus acea sinteză la o conciliere a idealismului subiectiv al lui Fichte cu idealismul obiectiv al lui Schelling. Alții au văzut într'însa o « raționalizare » a întregului romantism filosofic, prin ridicarea lui deasupra avânturilor obscure ale sensibilității și

jocurilor naive ale imaginației, prin așezarea lui pe terenul, de o cu totul altă soliditate, al logicei, — al unei logici, care era în același timp o metafizică. Această interpretare a idealismului logic al lui Hegel ca o «raționalizare a romantismului» în general, a susținut-o în deosebi Rudolf Haym. In sistemul filosofic al lui Hegel credea el că «își atingea culmea împreunarea poeziei cu știința», care fusese idealul atâtora dintre romantici, în frunte cu Schelling și cu adepții săi. In sistemul filosofic al lui Hegel «se sprijineau și se încrucișau, se adunau și se pătrundeau» toate aspirațiile nerealizate ale romanticilor, «cele istorice cu cele sistematice, cele religioase și morale cu cele artistice». In sistemul filosofic al lui Hegel, în sfârșit, apăreau împreunate «într'o minunată împletire, istoria spiritului omenesc și istoria lumii» [1]). Oricât de curioasă poate să pară această caracterizare a filosofului de care ne ocupăm, nu trebue totuși s'o pierdem din vedere. Ea ne poate ajuta să-i înțelegem mai bine activitatea, care, cu toată unitatea rezultatelor ei ultime, n'a fost lipsită, în lunga ei desfășurare, de unele variații, ce erau inevitabile într'o lume atât de frământată, atât de pornită și, din punct de vedere ideologic, atât de schimbătoare. Potrivit, însă, cu metoda pe care am adoptat-o, trebue să aruncăm mai întâi o privire asupra vieții și personalității cugetătorului, ale cărui concepții urmează să le examinăm.

## I

Georg Friedrich Wilhelm Hegel s'a născut la 27 August 1770, la Stuttgart. Tatăl său, Georg Ludwig Hegel, era un funcționar administrativ, în serviciul ducelui de Württemberg; titlul pe care îl purta era acela de «secretar al camerei ducale a veniturilor» (Sekretär der herzoglichen Rentkammer). Ascendenții săi, pe linia paternă, formaseră de asemenea o familie, destul de veche, de funcționari, mai mult administrativi, ce erau, de vreo două sute de ani, în serviciul

[1]) Rudolf Haym, *Die romantische Schule*, p. 864.

ducatului. Cel dintâi Hegel cunoscut era originar din Carintia, de unde fugise, în veacul al XVI-lea, spre a scăpa de persecuțiile îndreptate în contra protestanților, și, deși era meseriaș, ajunsese, în noua sa patrie, primar al satului Grossbottwar. Mama filosofului, în sfârșit, Marie Magdalene Fromm, se trăgea și ea dintr'o familie, aproape tot așa de veche, de funcționari administrativi. O îndelungată adaptare cu cerințele acestei îndeletniciri sociale se produsese astfel, după toate probabilitățile, la ascendenții, de ambele părți, ai cugetătorului de care ne ocupăm. Iar o asemenea adaptare nu putuse să nu creeze, la ei, o mentalitate specială, ale cărei trăsuri dominante nu sunt anevoie de reconstituit. Dată fiind tradiționala rigiditate a administrației germane, un funcționar nu putea să trăiască, în cadrele ei, decât îndeplinindu-și, punctual și conștiincios, îndatoririle, și fiind, în același timp, disciplinat, supunându-se adică fără discuție superiorilor ierarhici, precum și respectând, riguros, ordinea stabilită.

Când însă mai toți membrii unei familii duc, în timp de două sute de ani, o asemenea viață, nu se poate ca structura lor sufletească să nu sufere modificări corespunzătoare. Ei devin, de obiceiu, oameni ordonați, meticuloși, — pedanți chiar, — în tot ce fac, devin adică oameni practici, pozitivi, care nu se iau după idei subiective, ci se țin de regulile obiective ale vieții, așa cum le-au găsit stabilite. Ei nu ies din rânduri, la orice impulsiune, mai tumultoasă, a sensibilității, nici nu se lasă răpiți de avânturile îndrăsnețe ale imaginației, ci rămân, prudenți, în făgașul tradiției moștenite dela strămoși, precum și, mai ales, pe linia trasă de autorități, pentru modul de a se conduce, în lume, al tuturor. Asemenea oameni sunt, de sigur, foarte utili, în desvoltarea normală, liniștită și înceată, a popoarelor. Ei formează armata muncitorilor tăcuți, cari își « văd » regulat « de treabă », îndeplinind, cu toată conștiința, sarcinile ce le revin, supunându-se fără rezervă legilor în vigoare și respectând cu sfințenie ordinea stabilită, sub toate formele ei. In schimb, însă, nu aceștia sunt oamenii cari, atunci când se simte nevoia, se pun în fruntea mișcărilor de protestare și a tendințelor de înnoire, preconizând reforme adânci și luând inițiative îndrăsnețe. Ei nu pot lua loc printre promotorii și

protagoniștii progresului. Tăria lor nu stă în creație, ci în execuție.

Cum a putut, atunci, ieși dintr'un asemenea mediu familiar un om care, ca H e g e l, a fost, — la începutul vieții sale intelectuale cel puțin și în ordinea teoretică, — un revoluționar? Explicarea nu poate fi găsită decât în faptul că el n'a intrat, ca ascendenții săi, în cadrele, strânse, ale administrației, unde conformismul e riguros, unde nu există libertate de acțiune individuală, unde fiecare trebue, neapărat, să se plece sau să plece. Voința părinților săi l-a îndreptat pe H e g e l către teologie, iar împrejurările l-au aruncat în filosofie. In acest din urmă domeniu însă, în care a rămas până la sfârșitul vieții, disciplina, ne putând fi decât de natură logică, era, — din cauza nesiguranței premiselor, în cele mai multe din argumentările curente, — mult mai puțin severă decât cea care domnea, pe acea vreme mai ales, în administrația germană. Dacă totuși H e g e l a putut deveni astfel, în filosofie, un reformator, structura pe care o moștenise, la naștere, și deprinderile intelectuale pe care le contractase, în familie, i-au impus, precum vom vedea, unele limitări și reveniri, care au dat, atât concepțiilor sale teoretice, cât și activității sale practice, un caracter particular.

Primele studii le-a făcut H e g e l la Stuttgart. La începutul lor a stat o greșeală, ce n'a rămas poate fără consecințe, a mamei sale, care era o femeie inteligentă, și relativ cultă, dar n'avea nicio idee de cerințele pedagogiei. Micul Wilhelm, — acesta era numele ce i se da, în mod curent, în casa părintească, era primul ei copil, și nu se credea numai datoare, ci simțea și nevoia afectivă să se ocupe, cu o stăruință deosebită, de educația lui. Inainte de a-l trimite dar la școală, s'a apucat să-l învețe, ea, gramatica limbii germane. In locul unui învățământ intuitiv, care să-l deprindă să observe lucrurile concrete, micul Wilhelm a primit astfel un învățământ intelectualist, care l-a silit să reflecteze, înainte de timp, asupra unor noțiuni abstracte. Din fericire, această greșeală pedagogică n'a avut, la el, efectele rele pe care le are la cei mai mulți copii, desgustându-i, dela început, de un învățământ pe care nu-l pot pricepe și care nu-i poate interesa. H e g e l l-a suportat

destul de bine. Ar fi de sigur exagerat să credem că i-a impus, dela început, orientarea în spre cugetarea abstractă. Dar se poate susținea, cu mai multă îndreptățire, că nu i-a trezit interesul pentru lumea concretă, și nu l-a deprins s'o observe. Vom vedea ceva mai departe că, în trecerea lui, de mai târziu, pe la Berna, părea a fi rămas indiferent în fața aspectelor mărețe ale munților elvețieni, pe care atâția turiști se duc anume să le admire.

In gimnaziul din Stuttgart, în care a intrat în toamna anului 1777, păreau a-l fi interesat mai mult, în cursul inferior, istoria și literatura, iar în cursul superior antichitatea clasică și filosofia. Caracteristic, în această primă perioadă a vieții sale intelectuale, era faptul că tânărul elev nu se mulțumea numai cu ceea ce se învăța la școală. Cu o străduință puțin comună, citea singur tot ce putea găsi, în materiile ce-l atrăgeau. Ba încă, făcea și note, rezumând, în scris, cărțile pe care le citea, și clasând rezumatele în ordine alfabetică, pentru ca să le poată găsi mai ușor, la nevoie. El părea a fi moștenit dela tatăl său deprinderea funcționarilor administrativi de a face dosare, în care să poată urmări, la nevoie, întreaga desfășurare a chestiilor ce erau chemați să reguleze. Caracteristic era de asemenea faptul că rezumatele lecturilor sale erau obiective; ele nu cuprindeau aprecieri subiective. El voia numai să învețe, și i se părea, încă de pe atunci, că învățătura excludea critica. Mai târziu, ca profesor, H e g e l recomanda adesea studenților săi, ca indispensabilă, o asemenea atitudine inițială, strict obiectivă. Așa bunăoară, în cursul de istoria filosofiei, pe care l-a ținut la universitatea din Berlin și care ni s'a păstrat, le spunea, textual: « Trebue să vă siliți mai întâi să prindeți, exact, ideile filosofilor. Aceasta implică, se înțelege, o renunțare provizorie la critică. Dar aceasta este, în general, condiția oricărui studiu ». Iar mai departe adăuga: « Interioritatea (die Innerlichkeit) în cultură se câștigă și se întărește prin aceea că omul ține în sine (nu exteriorizează adică imediat și înainte de timp) gândurile sale. Prin tăcere, omul nu devine mai sărac în idei, nici nu pierde nimic din vioiciunea spiritului. Știința și cugetarea, ca și voința, trebue să înceapă cu ascultarea ». Cât despre silința la învățătură a lui H e g e l, în

gimnaziul dela Stuttgart, biografii săi ne asigură că era extraordinară, întinzându-se asupra tuturor obiectelor de studiu, chiar și asupra celor ce nu-l interesau în deosebi, cum era bunăoară logica, ce se preda pe atunci în învățământul secundar, mai de timpuriu decât astăzi. El însuși povestea, mai târziu, că la vârsta de 14 ani știa pe dinafară toate figurile și modurile silogismului, pe care le învățase după manualul lui Wolff. Nu mai puțin stăruitor se ocupa, de asemenea, de științele naturale, ce păreau a-l fi interesat mai puțin decât toate celelalte materii. Caracteristic, în sfârșit, pentru profilul său psihic, în perioada de care vorbim, mai era faptul că gustul său literar era departe de a fi fost format. Intuiția nativă a frumosului părea a-i fi lipsit cu desăvârșire, iar o educație estetică nu putuse primi, în gimnaziul dela Stuttgart. In cursul anilor, pe care i-a petrecut pe băncile lui, au apărut o sumă din operele cele mai însemnate ale literaturii germane. Lessing publicase ceva mai înainte, în 1772 « Emilia Galotti », iar în 1779 « Nathan der Weise ». Goethe publicase în 1773 « Götz von Berlichingen », în 1774 « Die Leiden des jungen Werther », după care au urmat apoi « Clavigo » și « Stella ». Schiller publicase în 1781 « Die Räuber », în 1782 « Fiesko », după care au urmat « Kabale und Liebe » și « Don Carlos ». In însemnările din « jurnalul » lui Hegel, de pe vremea gimnaziului, nu se vedea nicăieri că ar fi citit aceste opere și că le-ar fi prețuit, ca toată lumea. In schimb, la 1 Ianuarie 1787, — când avea 16 ani și jumătate, — se plângea, într'o astfel de însemnare, că voise să facă, în acea zi, o sumă de lucruri, dar că nu putuse, fiindcă fusese prea absorbit de citirea unui roman. Scris de un autor cu totul necunoscut, Johann Timotheus Hermes, romanul în chestie, întitulat « Sophiens Reise von Memel nach Sachsen », era lipsit de orice valoare literară. Ceea ce i-a permis lui Schopenhauer, când a dat peste acest amănunt, în biografia publicată de Rosenkranz în 1844, sub titlul « Hegels Leben », să facă, într'o scrisoare către Bähr, observarea plină de ironie: « cartea mea de căpătâi e Homer, a lui Hegel era Călătoria Sofiei dela Memel în Saxonia ».

In toamna anului 1788 Hegel a intrat, ca «stipendiat ducal», în faimosul «Tübinger Stift», seminarul superior, care era considerat ca fiind facultatea de teologie a protestanților din sudul Germaniei. Durata studiilor era, acolo, de cinci ani, dintre cari cei dintâi doi erau consacrați unei prealabile pregătiri filosofice. Unei pregătiri, se înțelege, pentru studiile teologice. Ceea ce însemna că filosofia era tratată, de profesorii respectivi, — Flatt și Rössler, — din punctul de vedere al intereselor teologiei. Că Hegel n'a luat, față de un asemenea învățământ, o atitudine independentă, o arăta faptul că la examenul pentru gradul de «magistru», — care avea, după tradițiile medievale, forma unei discuții publice asupra unei teme oarecare, de unde și numele de «disputatio pro magisterio», — a susținut, cu privire la «limitele datoriilor», ideile din etica lui Wolff. El nu părea astfel a fi cunoscut încă, la acea dată, adică în 1790, Critica rațiunii practice a lui Kant, care apăruse cu doi ani mai 'nainte, de abia. Nici învățământul teologic, din «trieniul» următor, nu părea a fi avut asupră-i o influență mai adâncă. Profesorii ce-l predau, Schnurrer și Storr, nu păreau a fi dispus de puterea de a însufleți pe ascultătorii lor, pentru ideile pe care le expuneau. In sfârșit, teza pe care trebuia s'o «apere» Hegel la examenul de «candidat», — așa numita «disputatio pro candidatura», — privea istoria bisericii protestante din Württemberg, — așa încât nu putea îngădui atitudini personale, în fața faptelor istorice, care, fiind de dată recentă, erau destul de bine stabilite.

Ca și în gimnaziul din Stuttgart, însă, Hegel a lucrat, și în seminarul din Tübingen, mai mult singur. O influență deosebită asupră-i, în ceea ce privea alegerea cărților pe care le citea, au avut doi prieteni ai săi, Hölderlin, cu care era «coleg de promoție», fiindcă intraseră amândoi, în același an, în seminar, și Schelling, care venise cu doi ani mai târziu. Printr'înșii, bunăoară, ajunsese a citi, cu însuflețire, operele lui Rousseau. Și tot printr'înșii ajunsese să admire mișcarea revoluționară ce începuse, pe acea vreme, în Franța. Sentimentul acesta era de altfel, cum am mai relevat-o în unele din capitolele anterioare, aproape general,

printre tinerii intelectuali din Germania. La Tübingen părea a fi chiar mai viu ca în alte părți, grație, mai ales, studenților din comitatul Mömpelgard, de dincolo de Rhin. Acel comitat aparținea încă, pe atunci, ducatului de Württemberg, și trimitea numeroși studenți la universitatea din Tübingen, care le acorda, adesea, și burse. Când veneau de acasă, după vacanțele din cursul anilor 1789, 90, 91, studenții de acest fel aduceau cu ei toată căldura entuziasmului, cu care fusese îmbrățișată, la început, de către Francezii vecini, mișcarea revoluționară. Sub influența lor se formase, la Tübingen, un club politic, în care se discutau cu însuflețire principiile acelei mișcări, se susțineau cu convingere « drepturile omului », și se urmărea cu pasiune, după relatările ziarelor, desfășurarea evenimentelor. Spre a-și manifesta și în public sentimentele și ideile, membrii acelui club, însoțiți de o sumă de colegi « simpatizanți », au ieșit *in corpore*, într'o Duminecă din primăvara anului 1791, ca să planteze pe o pajiște din apropierea orașului un « arbore al libertății », — așa cum se luase obiceiul în Franța. Printre cei ce au luat parte la acea manifestație se găsea și H e g e l, împreună cu S c h e l l i n g. El a ținut chiar o cuvântare, plină de invective la adresa « tiranilor... ». In jurnalul său, de altfel, apăreau adesea, în însemnările zilnice de pe acea vreme, exclamații revoluționare, ca « in tyrannos! » — împotriva tiranilor! — « Vive la liberté! » Tot în acele însemnări, o altă exclamație, — « Vive Jean-Jacques! » arăta legătura ideilor și sentimentelor revoluționare ce animau pe tânărul student, cu principiile lui R o u s s e a u, din « Contractul social ».

Dar episodul acesta, dată fiind structura sufletească a lui H e g e l, a rămas, în viața lui, ceva excepțional. Natura lui greoaie, rece, apatică chiar, fusese numai vremelnic înfierbântată și împinsă la manifestări ce nu-i erau firești, de un curent căruia nu-i putuse rezista, pentru moment. Ceea ce i-a redat, destul de repede, puterea de rezistență, au fost excesele revoluționare din Franța, care au făcut asupra multora din tinerii, atât de plini de entuziasm până atunci, efectul unui duș de apă rece. Asupra lui H e g e l, — ca descendent al unei atât de lungi serii de funcționari administrativi, al

căror spirit ponderat, moderat, timorat, supus ordinei stabilite, respectuos față de tradițiile politice, sociale și religioase, îl moștenise, — efectul acesta a fost deosebit de puternic. Îl vom putea urmări, mai târziu, într'o sumă de manifestări, cu totul diferite, — ca bunăoară admirația lui pentru Napoleon I sau sprijinul ideologic pe care l-a dat reacțiunii monarhice și absolutiste din Prusia.

Cu toată munca sa, care era serioasă, metodică și îi permitea să dispună de o informație multilaterală, Hegel trecea, în fața profesorilor săi dela Tübingen, drept un student mediocru, puțin înzestrat de natură. Alături de Schelling mai ales, care era un spirit viu, mobil, plin de fantazie, care dispunea de un vocabular colorat și abundent, Hegel părea cu totul șters. Pe lângă placiditatea lui, aproape apatică, pe lângă ținuta lui, lipsită de orice încordare tinerească, pe lângă încetineala mișcărilor lui, — care făcuse pe colegii lui din seminar să-i zică « der alte Mann » [1]), — ceea ce izbea la el, în ordinea intelectuală, era lipsa de imaginație și greutatea exprimării; cuvintele de care se servea, nu erau numai abstracte, dar păreau a avea, adesea, un alt înțeles decât cel obișnuit; el făcea astfel impresia că nu nemerea totdeauna termenii proprii, pentru ceea ce voia să spună. Nu era dar de mirare că, în 1793, când și-a trecut examenul de « candidatură », cu care se încheiau studiile teologice și care dedea dreptul, celor ce reușeau, să obțină o parohie, profesorii examinatori i-au notat în certificat, cum era obiceiul pe atunci, calitățile și defectele; părerea lor era că, deși nu i-a lipsit « candidatului » silința la învățătură, pregătirea i-a fost totuși puțin mulțumitoare, că era prea lipsit de talent oratoric, și că, în sfârșit, se arătase, în filosofie, « idiot ».

Asemenea caracterizări, atât de puțin strălucite, nu-i lăsau lui Hegel prea multă speranță să intre, fără prea multe greutăți, în rândurile clerului protestant. Ca predicator, mai ales, ar fi părut prea puțin potrivit, dacă nu chiar incapabil,

[1]) Unul dintr'înșii, care era din Mömpelgard și purta numele, cu aparență franceză, de Fallot, i-a făcut chiar o caricatură, ce-l reprezenta umblând în cârji, cu capul aplecat pe piept și îndoit de mijloc, — având ca inscripție: « Gott stehe dem alten Manne bei ! ».

să însufleţească pe credincioşii ce l-ar fi ascultat. Nici el însuşi, de altfel, nu se simţea prea îndemnat să îmbrăţişeze cariera eclesiastică. Ca şi pe Schelling, îl atrăgea mai mult cariera academică. La care se mai adăugau şi unele îndoieli religioase, ce s'au şi manifestat, fără întârziere, într'o primă lucrare a sa, rămasă nepublicată, asupra vieţii lui Isus. Până la cariera dorită însă, drumul era lung şi greu. Spre a se pregăti, şi a avea în acelaşi timp o existenţă independentă de ajutorul tatălui său, Hegel a făcut ceea ce făcuseră, în aceeaşi situaţie, atâţia alţii, — a intrat, în toamna anului 1793, ca preparator particular, ca « Hauslehrer », în familia Steiger von Tschugg, din Berna.

In noua vieaţă, pe care a găsit-o acolo, i s'au schimbat, mai întâi, sentimentele politice. In familia aristocratică, în care intrase, se criticau adesea, şi cu asprime, nu numai excesele revoluţiei franceze, care îl indignaseră şi pe Hegel, dar şi concepţiile ei fundamentale, care aveau, evident, multe părţi vulnerabile. « Tradiţia », pe care o reprezenta, cu o remarcabilă demnitate de moravuri, acea familie, găsea, la el, un teren deosebit de receptiv. Şi, dela entuziasmul, de care fusese cuprins, cu câţiva ani mai nainte, pentru « înnoirile » revoluţionare, Hegel a trecut, fără nicio greutate, la un respect adânc pentru « trecutul », în care începea să vadă o temelie, mai sigură decât închipuirile revoluţionarilor prea grăbiţi, pentru viitorul mai bun la care aspira omenirea. Altfel, îndeletnicirile sale de « Hauslehrer » erau destul de absorbante. Trebuia să dea lecţii la trei copii, de vârste diferite, ceea ce îi lua prea mult din timpul, de care ar fi voit să se folosească pentru propriile sale studii. Făcând, totuşi, sforţările necesare, — care, cu deprinderile lui de muncă, nu-i erau prea grele, — a căutat mai întâi, citind pe Lessing, pe Herder şi recitind pe Kant, să se lămurească, definitiv cu privire la îndoielile sale religioase. Iar aceste cercetări şi meditaţii nouă l-au îndepărtat şi mai mult de dogmele religiilor constituite. Teologia « raţională » a protestantismului, cu mania ei de a « explica » totul, prin motivări, nu numai arbitrare, ci şi atât de lipsite de soliditate logică, încât deveneau puerile, îi părea din ce în ce mai puţin admisibilă. Această evoluţie intelectuală

s'a manifestat, mai întâi, prin lucrarea întitulată « Das Leben Jesu », pe care a redactat-o în timpul şederii sale la Berna, dar n'a crezut că era bine s'o publice, spre a nu se expune la reacţiuni, ce puteau fi neplăcute. Intr'însa, în adevăr, Isus era înfăţişat, nu ca un Dumnezeu, ci ca un om, care nu făcuse minuni, abătând natura dela cursul ei normal, dar care dăruise lumii ceva cu mult mai preţios, o morală întemeiată pe iubire. Aceeaşi evoluţie intelectuală s'a manifestat, apoi, prin lucrarea intitulată « Kritik des Begriffs der positiven Religion », în care susţinea că o religie a raţiunii, ca cea preconizată de K a n t în opera întitulată « Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft », nu se putea transforma într'o religie pozitivă, cu un ritual determinat al cultului, cu un ceremonial bisericesc amănunţit şi cu exerciţiul unei « puteri spirituale »,— adică, în fond, cu domnia sau chiar cu tirania clerului, pe care a pus-o în evidenţă de atâtea ori, istoria, — în statele constituite.

Ideile lui H e g e l, din această din urmă lucrare, se precizau mai bine în corespondenţa lui cu S c h e l l i n g şi cu H ö l d e r l i n, — cei doi prieteni din seminarul dela Tübingen. El se depărta, din ce în ce mai mult, de teismul, pe care, întemeiându-l pe morală, îl preconiza K a n t, şi se apropia cu repeziciune de panteismul, atât de scump idealismului, către care începuseră a se îndrepta ei. Mai puternică părea a fi fost, asupră-i, influenţa lui H ö l d e r l i n, căruia i-a dedicat, la câteva luni numai după terminarea lucrării « Kritik des Begriffs der positiven Religion », o poezie intitulată « Eleusis », scrisă în stilul lui. Ea începea cu o proslăvire a nopţii, liberatoarea, care îi da, odată cu liniştea din afară şi pe cea din lăuntru, adormindu-i grijile, şi continua cu o invocare a lunii, care, din veşnicia ei, îi trimitea uitarea dorinţelor şi a speranţelor, înlesnindu-i astfel putinţa să ajungă, prin pierderea sentimentului de sine însuşi, la cufundarea în nemărginit, la contopirea cu Totul cosmic.

« Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geschäftigen Menschen
Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit
Und Musse mir. Dank dir, du, meine
Befreierin, o Nacht! — Mit weissem Nebelflor
Umzieht der Mond die ungewissen Grenzen

Der fernen Hügel...
« Mein Aug' erhebt sich zu des ew' gen Himmels Wolbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschau'n,
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin,
Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es... [1]).

Cu toată natura sa prozaică, așa dar, H e g e l putea să aibă, uneori, momente de însuflețire poetică. Dar nu le avea decât în fața concepțiilor abstracte. Numai asemenea concepții păreau a-l putea încălzi. Lucrurile concrete ale lumii fizice îl lăsau indiferent. In Elveția, unde scrisese poezia citată, în care se entuziasmase pentru ideea unității fundamentale a tot ce există în natură, aspectele mărețe ale Alpilor nu-i făcuseră nicio impresie. Insemnările din « jurnalul » său, privitoare la marea excursie pe care o făcuse, în Mai 1795, în partea de sus a cantonului de Berna, în așa numitul și atât de renumitul « Berner Oberland », erau pline de observări prozaice asupra greutății drumurilor, — foarte primitive încă pe acea vreme, — a sălbăticiei ținuturilor, a sărăciei rarilor locuitori ai lor, dar nu lăsau să se vadă nicăieri uimirea, în fața puterilor colosale ale naturii, ce ridicaseră în văzduh enormele mase de stânci, acoperite veșnic cu zăpadă, sau admirația pentru înfățișările, nespus de frumoase, pe care le luau ele, în jocul schimbător al razelor soarelui, din cursul zilei. In fața ghețarilor dela Grindelwald, bunăoară, H e g e l n'a găsit altceva de scris, decât că « Priveliștea lor nu oferea, mai departe, nimic interesant. Se putea zice numai că era o specie nouă de zăpadă, care însă nu impunea spiritului, mai departe, nicio preocupare... ». Singura observare mai adâncă era cea pe care i-o inspirase pustietatea din partea de sus a văii Hasli,

[1]) Pentru o mai bună înțelegere a atitudinii filosofice, pe care o lua H e g e l în aceste versuri, le adăugăm o traducere românească: « In jurul meu, în mine, sălășluește liniștea. Grija, ce nu obosește niciodată, a oamenilor cu treburi, doarme. Ele îmi dau libertate și răgaz. Mulțumesc ție, o noapte, liberatoare a mea! Cu un văl de ceață albă înconjoară luna hotarele nesigure ale depărtatelor coline... Ochiul meu se ridică în spre bolta veșnică a cerului, în spre tine, o strălucitoare stea a nopții! Și din veșnicia ta se coboară asupră-mi uitarea tuturor dorințelor și a tuturor speranțelor. Simțirea mi se pierde în contemplație, ceea ce numeam al meu dispare. Mă dau cu totul nemăsuratului, sunt în el, sunt totul, sunt numai el... ».

unde nu mai găsise decât stânci goale, lipsite de orice urmă de vegetație. I s'a părut, anume, că, acolo cel puțin, orice urmă de finalitate dispărea: «...Nici cel mai credincios teolog n'ar mai putea, în mijlocul acestor munți, să atribuie naturii scopul de a fi de folos omului... In aceste pustietăți goale (in diesen öden Wüsteneien) ar fi inventat oamenii culți orice alte teorii, mai de grabă decât acea parte a fizico-teologiei, care arată mândriei omului cum a pregătit natura totul spre a-i face plăcere, lui, asigurându-i un traiu bun...». Asemenea constatări crezuse Rudolf Haym că-l îndreptățeau să vadă în Hegel un «raționalizator al romantismului», ale cărui porniri afective nu izbuteau să ia, singure, forme logice. El susținea, cum am văzut la începutul acestui capitol, că în filosofia lui Hegel «își atingea culmea împreunarea poeziei cu știința». Poezia la care se gândea cel ce scrisese aceste cuvinte nu putea fi decât poezia noțiunilor abstracte. Și nu fără dreptate zicea, poate, același autor că reconstituirea «devenirii» Universului», prin jocul dialectic al tezei, antitezei și sintezei, așa cum o încercase Hegel în metafizica sa, nu era decât o poemă de asemenea noțiuni.

## II

Către sfârșitul ședерii sale în Elveția, Hegel îi scria lui Schelling, cu care rămăsese în corespondență, că urmărea cu mult interes noua mișcare filosofică din Germania. Citise, anume, primele lucrări ale lui Fichte, din 1794, precum și cele două mici lucrări, — «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt», și «Vom Ich als Prinzip der Philosophie», — din 1795, ale lui Schelling însuși. Și adăuga, că ar fi fost dorința sa cea mai vie să participe, după puterile lui, la acea mișcare, dacă ar fi găsit o altă ocupație, care să-i permită, mai întâi, să se întoarcă în țară, și i-ar fi lăsat, apoi, mai mult timp liber. Cu această dorință a lui a coincidat dorința lui Hölderlin, care se afla pe atunci la Frankfurt, de a-l avea lângă el. Pasiunea acestuia pentru Suzette Gontard, care începuse, îl făcea să se clatine,

sufletește, și simțea nevoia să se sprijine pe vechiul lui prieten, pe « bătrânul » dela Tübingen, a cărui minte o știa mai echilibrată decât a sa. I-a scris dar, în August 1796, la Berna, propunându-i postul de « Hauslehrer » în familia bogatului negustor Gogel, din Frankfurt. Hegel a primit, și, după o scurtă trecere prin Stuttgart, unde a petrecut câtva timp în casa părintească și unde ai săi l-au găsit închis și preocupat, întunecat și trist, și-a început noua activitate în Ianuarie 1797. Fericit de sosirea lui, Hölderlin îi scria, în Februarie următor, prietenului său Neuffer, de care am vorbit în capitolul precedent, că « contactul cu Hegel era, pentru el, foarte binefăcător ». Și adăuga: « îmi plac oamenii cu mintea liniștită; cu ei mă pot orienta, când nu știu în ce situație mă aflu, față de mine însumi și de lume ». Din nefericire, speranța lui nu s'a realizat. Hegel n'a putut să-i dea « orientarea » dorită, făcându-l să se înfrâneze singur și să renunțe, la timp, la o pasiune, ce nu putea decât să-i consume în zadar puterile sufletești. Iar rezultatul a fost, că sănătatea lui morală a început să sufere, în mod îngrijorător, iar « catastrofa » din Septemvrie 1797, l-a sdrobit. Gelozia negustorului Gontard, deși era cu totul neîntemeiată, întru cât relațiile lui Hölderlin cu Suzette rămăseseră absolut ideale, a izbucnit, la acea dată, în forme atât de violente, încât nefericitul tânăr a trebuit să plece imediat. Cu toată natura sa rece, Hegel a fost foarte afectat de suferințele prietenului său. Cu atât mai afectat, cu cât știrile pe care le primea dela Homburg, unde se refugiase Hölderlin, nu erau de loc bune, și cu cât aflase, de asemenea, că și Suzette Gontard trecea printr'o adâncă depresiune nervoasă, — care i-a și pus capăt vieții, după câțiva ani numai.

Spre a se liniști, Hegel, care găsise în familia Gogel mai mult răgaz decât la Berna, s'a cufundat din ce în ce mai mult în meditațiile sale filosofice. Obiectul acelor meditații îl forma încă, potrivit cu orientarea pe care i-o impusesse cultura sa teologică, natura religiei, ca fenomen sufletesc universal. I se păruse, către sfârșitul ședерii sale în Elveția, că începuse să întrevadă soluția acestei probleme. I se păruse, anume, că natura religiei nu putea să constea în cultul exterior, pe care

îl practicau bisericile diferitelor confesiuni, ci în avântul interior al omului către Dumnezeu, care nu era, în fond, altceva decât tendința finitului de a se uni cu infinitul, de a se absorbi, cu pierderea a ceea ce îl făcea să fie o individualitate mărginită, în nemărginirea lui, și de a nu mai fi decât « una » cu Totul. Acea primă credință o exprimau versurile, pe care le-am citat mai sus, din poezia « Eleusis »:

Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin,
Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.

Ca să nu rămână însă numai o impresie afectivă, cu caracter poetic, acea primă credință trebuia adâncită, justificată, așezată pe o temelie teoretică mai serioasă. Hegel s'a pus dar pe muncă. Și-a revizuit, mai întâi, părerea, pe care o avusese și el la început, sub influența « filosofiei luminilor », a așa numitei « Aufklärung », că religiile istorice aveau ceva artificial, că bisericile ce le reprezentau erau organizații cu caracter practic și utilitar, puse la cale de cei ce voiau să stăpânească popoarele, folosindu-se de superstițiile lor. Conducătorii politici, cu ajutorul preoților, au sistematizat acele superstiții, le-au dat forme pompoase, ca să le facă mai impresionante, și le-au exploatat, impunând, printr'însele, popoarelor respective, regulile de vieață ce le conveneau, în scopul de a le domina, cu mai multă ușurință și siguranță. Ceea ce însemna, că religiile istorice se întemeiau, în fond, pe viclenie și înșelăciune. Așa se explicau reacțiunile violente, ce se produceau din când în când, în sânul unora dintre popoarele ce nu mai admiteau să li se impună, de către stăpânitorii lor, anumite forme de vieață religioasă. Culmea o atinseseră reacțiunile de acest fel în marea mișcare revoluționară din Franța, care era o protestare violentă în contra « tiranilor », politici și religioși. Iar visul, pe care unii din reprezentanții acelei mișcări, îl atribuiau poporului francez « înșelat » de conspirația regilor și a preoților, era să-i « curăță », și pe unii și pe alții. Cum zicea abjectul marchiz de Sade, în versurile cunoscute:

Et ses mains, ourdissant les entrailles du prêtre,
En feraient un cordon pour le dernier des rois.

Sub influența entuziasmului ce cuprinsese, la început, tinerimea intelectuală germană pentru revoluția franceză, H e g e l avea, și el, idei analoage. Le avea încă, la 15 Aprilie 1795, când îi scria lui S c h e l l i n g că « religia și politica au jucat sub același acoperemânt, cea dintâi propovăduind ceea ce voia despotismul: disprețuirea neamului omenesc, incapacitatea lui de a face binele și de a fi ceva prin el însuși ». Dar avea și îndoieli, care, cu vremea, au luat proporții. Insuflețirea lui H ö l d e r l i n pentru antichitatea clasică îi impunea lui H e g e l unele rezerve. Pentru prietenul său, cultura greacă era o culme de perfecțiune, care făcea imposibilă credința că exista într'însa ceva artificial și excludea prin urmare presupunerea că unul din factorii ei de căpetenie, adică religia, inspiratoarea artelor plastice și a poeziei, în atâtea din formele lor, se întemeia pe minciună și înșelăciune. Ea trebuia să aibă o origine naturală, în anumite porniri firești ale sufletului omenesc, în anumite moduri firești de interpretare a fenomenelor naturii. Iar influența directă, personală, a lui H ö l d e r l i n, mai era întărită, la H e g e l, de influența indirectă, literară, a lui W i n k e l m a n n, a lui L e s s i n g, a lui H e r d e r, cari erau, și ei, admiratori convinși ai antichității clasice.

Ceea ce putea să fie însă adevărat despre religia greacă, trebuia să fie adevărat și despre celelalte religii istorice. Și H e g e l s'a oprit, deocamdată, la ideea lui K a n t, că religiile ce se pretindeau revelate nu erau decât forme simbolice ale unei religii naturale, inerente sufletului omenesc, — forme adaptate de întemeietorii lor cu puterile de înțelegere și de simțire ale diferitelor popoare, din diferitele locuri și timpuri. Ii rămânea astfel să caute, care putea fi esența acelei religii naturale. Și a ajuns, deocamdată, la credința pe care am văzut-o, că ea trebue să constea în tendința firească a omului de a-și depăși mărginirea și vremelnicia, de a se ridica la infinit și etern, cu dorința de a se absorbi într'însul, contopindu-se cu el, spre a se bucura de prerogativele lui. Ca atare, însă, această tendință, spre a nu fi o simplă iluzie, și a nu rămânea, ca atare, zadarnică, presupunea o anumită concepție a divinității. Cu privire la natura lui Dumnezeu, două

concepții își disputau terenul, — într'o oarecare măsură și în religie, mai ales însă în filosofie: teismul și panteismul. Care din ele era mai aproape de adevăr? Teismul implica un dualism fundamental, care era atât de radical, încât făcea irealizabilă tendința omului de a se apropia de Dumnezeu și de a se cufunda în sânul lui. In lăuntrul teismului, Dumnezeu era considerat ca existând înafară de lume și ca fiind, prin atributele ce-i alcătuiau esența, absolut deosebit de ea. Așa fiind, nu se vedea cum omul, ca parte a lumii, și-ar fi putut depăși imperfecțiunea, mărginirea, vremelnicia, spre a se apropia de perfecțiunea, infinitatea și eternitatea divinității, cu care aspira să se confunde. Panteismul, la rândul său, implica un monism, care era tot atât de riguros, cât era dualismul teismului, și lua orice sens tendinței omului de a uni cu Dumnezeu. Totul fiind, în ipoteza panteistă, divin, Dumnezeu era pretutindeni și totdeauna prezent în lume, confundându-se astfel cu ea. Tot ce exista în lume era, ca atare, sub o formă sau sub alta, o părticică a divinității. In panteismul lui S p i n o z a, bunăoară, toate aspectele realității cosmice, oricare și oricâte ar fi fost, erau « atribute » și « moduri » ale substanței unice și divine, adică ale lui Dumnezeu. In cadrul ipotezei panteiste, așa dar, omul nu mai avea de ce să tindă a se apropia de Dumnezeu, de vreme ce era în Dumnezeu, ca o infimă, dar nu mai puțin reală, părticică a substanței lui.

Din această dilemă i s'a părut lui H e g e l, în meditațiile sale dela Frankfurt, că nu se putea ieși decât pe o singură cale, — și anume, conciliând teismul cu panteismul. Dumnezeu trebuia să rămână deosebit de lume, ca în ipoteza teistă. Dar trebuia, în același timp, să se găsească ceva, care să poată forma o trăsură de unire între Dumnezeu și lume, lăsându-le astfel, ca în ipoteza panteistă, unitatea de natură. Iar acest « ceva » salvator, i s'a părut că nu putea fi decât noțiunea vieții. Esența infinitului și eternului, esența mărginitului și vremelnicului, o constituia, deopotrivă, viața. Atât Dumnezeu, prin urmare, cât și omul, care aspira a se apropia de el, erau, pe trepte diferite, foarte diferite chiar, forme ale vieții cosmice, ale vieții unice și universale. De unde rezulta că tendința omului de a se apropia de Dumnezeu, care con-

stituia esența religiei, ca pornire naturală a sufletului omenesc, de pretutindeni și totdeauna, nu era zadarnică. Iar calea pe care se putea realiza, o indica H e g e l în notele pe care le scrisese la Frankfurt asupra acestei teme, într'un pasaj, care, oricât era de obscur, lăsa totuși să i se vadă, destul de limpede, gândirea. El considera esența omului ca fiind « vieața gânditoare » și-i atribuia puterea de a ajunge, prin abstracțiune, să descopere « vieața a tot trăitoare, atotputernică și infinită » căreia îi da numele de Dumnezeu. Iar această descoperire îi permitea omului să se ridice, prin gândire, dela vieața sa mărginită și vremelnică, la vieața nemărginită și eternă, cu care aspira a se confunda. Cum zicea el însuși: « Din ceea ce are formă, din ceea ce e muritor, din ceea ce e trecător, din ceea ce e contradictoriu, din ceea ce se luptă cu sine însuși, vieața gânditoare desprinde ceea ce e viu, ceea ce e liber de periciune, ceea ce este un raport fără ceea ce e mort și ucigător în pluralitate, — desprinde, nu o unitate, nu un raport gândit, ci vieața atottrăitoare, atotputernică, infinită, și o numește Dumnezeu » (Das denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden, heraus das Lebendige, vom Vergehen Freie, die Beziehung ohne das Todte und Tödtende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern alllebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott). Și adăuga, apoi: « Această ridicare a omului, nu dela finit la infinit, — căci acestea sunt numai produse ale simplei reflexiuni și ca atare separarea lor e absolută, — ci dela vieața finită la vieața infinită, este religie » (Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, — denn das sind nur Produkte der blossen Reflexion, und als solche ist ihre Trennung absolut, — sondern vom endlichen zum unendlichen Leben, ist Religion).

Aceasta era, după H e g e l, esența acelei religii naturale, care era, ca atare, inerentă sufletului omenesc, și care se manifesta, sub forme diferite, în diferitele religii istorice. Toate acele religii erau dar legitime, fiindcă exprimau, — așa cum se putea, potrivit cu desvoltarea intelectuală a popoarelor în mijlocul cărora apăreau, — o nevoie naturală a sufletului lor.

Ele constituiau, ca atare, treptele succesive, pe care sufletul omenesc, împins de aspirația adâncă de a se uni cu Dumnezeu, se apropia, progresiv, de el. Succesiunea religiilor istorice, — și, alături de ea, succesiunea artelor, științelor și a filosofiilor, care contribuiau la rafinarea sufletească a omenirii, — formau un proces, care nu putea porni decât dela Dumnezeu. Căci Dumnezeu era totul; înafară de el nu mai era nimic; el era, în accepțiunea cea mai riguroasă a cuvântului, « totul în tot » (Alles in Allem). De aceea și tindea procesul, ce pornea dela Dumnezeu, să se întoarcă, potrivit cu natura lui, îndărăt. Acesta era înțelesul adânc al nevoii sufletești a omului de a se apropia de Dumnezeu, de a se uni cu el, spre a se întoarce la izvorul dintru început al ființei sale.

Așa conceput, Dumnezeu trebuia, după H e g e l, să întrunească în natura lui două atribute esențiale. Trebuia să fie, în primul rând, nu *o* existență, ci *existența* infinită, înafară de care nu mai putea avea ființă nimic; iar ca atare, nu putea fi decât existența « în sine închisă », întru cât nu mai avea nevoie de nimic dinafară, ca să existe, și, în același timp, existența « în sine desăvârșită », întru cât nu mai avea nevoie de nimic altceva, ca să fie perfectă. Dumnezeu trebuia să fie apoi, în al doilea rând, o ființă cunoscătoare, un spirit, de vreme ce se manifesta înafară printr'un proces, care nu era altceva decât un proces de cunoaștere. Tinzând a se uni cu Dumnezeu, omul aspira, în fond, să ajungă a-l cunoaște, în modul cel mai direct cu putință. Iar printr'o asemenea unire, când se putea realiza, nu ajungea numai omul să cunoască pe Dumnezeu, ci ajungea și Dumnezeu să se recunoască pe el însuși, în conștiința omului.

Combinând apoi aceste două caractere: infinitatea, ca atribut ontologic, și cunoașterea, ca atribut epistemologic, H e g e l susținea că « existența absolută » era « spiritul absolut ». Și fiindcă forma cea mai înaltă a cunoașterii era cea generală, la care nu se putea ajunge decât prin gândirea rațională, Dumnezeu, care nu putea cunoaște sub forme inferioare acesteia, trebuia să fie o ființă rațională. Esența lui trebuia s'o constitue rațiunea. Spiritul absolut nu putea fi, așa dar, decât Rațiunea absolută.

Pe această cale a ajuns H e g e l, pornind dela preocupările religioase pe care i le lăsase trecerea sa prin seminarul teologic superior dela Tübingen, la ideea care avea să constitue, mai târziu, punctul de plecare și temelia întregii sale filosofii. A și încercat, în entusiasmul primei conceperi a acestei idei, să schițeze, către sfârșitul ședерii sale la Frankfurt, desvoltările pe care ar fi urmat să le capete ea, în sistemul pe care își propunea să-l construiască și care nu-i apărea, deocamdată, decât în germen. Așa au luat naștere paginele, cu un conținut atât de vag încă și atât de greu scrise, în care s'a văzut « forma primitivă » (die Urform) a ceea ce avea să fie, mai târziu, idealismul logic, și din care primul său biograf, Rosenkranz, a publicat, în cartea sa « Hegels Leben », din 1844, cele dintâi extrase. Până la înjghebarea acestei doctrine filosofice, însă, mai era încă de străbătut o distanță destul de mare. Mai erau de deslegat unele probleme, pentru care H e g e l avea nevoie de ajutoare. Dela cine, în ce împrejurări și cu ce rezultate le-a primit, rămâne să vedem, urmărindu-i, mai departe, desfășurarea vieții.

## III

Pe când se afla încă la Frankfurt, H e g e l și-a pierdut tatăl, care a murit în Ianuarie 1799. Din modesta avere pe care o lăsase bătrânul, i-a revenit și lui o parte, care i-a permis să creadă că, cu o muncă mai susținută decât cea pe care i-o îngăduise, până atunci, situația de « Hauslehrer », ar fi putut încerca să intre în cariera academică. La acea dată, prietenul său S c h e l l i n g era, de un an, profesor la universitatea din Jena, și Hegel spera că, cu ajutorul lui, putea să-și facă, și el, drumul. S'a dus dar, în Ianuarie 1801, la Jena, și și-a făcut intrarea în lumea filosofică de acolo cu o primă lucrare intitulată « Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie », pe care a publicat-o în Iulie următor. Intr'însa susținea că sarcina, din acel moment, a filosofiei era să restabilească unitatea și armonia, turburate de frământările lumii filosofice de până atunci, a spiritului omenesc. Era scopul pe care îl urmărea mișcarea idealistă. Cu

Fichte, însă, idealismul rămânea subiectiv. Numai cu Schelling putuse deveni, în acelaşi timp, subiectiv şi obiectiv, adică absolut. El se întemeia pe ideea fundamentală a identităţii « subiectivului » şi « obiectivului », în Absolutul iniţial, a cărui diferenţiere se urmărea, apoi, în « Filosofia Naturii » şi în « Filosofia transcendentală ». Hegel lua astfel poziţie, în acea primă lucrare, pentru Schelling, înfăţişându-se ca un adept convins al punctului de vedere pe care îl preconiza el.

O lună mai târziu, dorinţa sa de a intra în cariera academică a găsit un început de realizare. La 27 August 1801, în ziua când împlinea treizeci şi unu de ani, Hegel s'a abilitat ca docent pentru filosofie la Universitatea din Jena, cu o lucrare în latineşte, întitulată « De orbitis planetarum », în care nu deslega, propriu vorbind, o problemă astronomică, ci stabilea o atitudine epistemologică, menită să întărească idealismul, printr'o critică severă şi cu pronunţate nuanţe ironice, a empirismului. Am văzut în volumul precedent, ce adânc respect îi inspirase lui Kant opera lui Newton « Philosophiae naturalis principia mathematica ». Modul cum explica el mişcările planetelor în jurul soarelui, cu ajutorul principiului gravitaţiei, îl umpluse de admiraţie. Hegel nu-l admitea însă, din cauza terenului empiric pe care se desfăşura. După Newton, — zicea el, — ar trebui să ne reprezentăm planetele, ce se învârtesc în jurul soarelui, ca fiind puse în mişcare de forţele ce fac merele să cadă pe pământ şi pietrele să sboare dintr'o praştie. In virtutea greutăţii lor, planetele ar tinde, în mod permanent, să cadă pe soare, iar în virtutea impulsiunii iniţiale, impuse lor de Dumnezeu, ar tinde să se depărteze, în mod permanent, de el. Sub acţiunea acestor două forţe diferite, care s'ar combina, ca să dea o rezultantă comună, planetele ar lua, în fiece moment, diagonala paralelogramului, prin care se reprezintă, în mecanică, o asemenea combinare. Oricât ar fi de impresionantă însă, prin forma ei matematică, această explicare se loveşte de două mari dificultăţi. Cea dintâi este că gravitaţia, care tinde a face planetele să cadă pe soare, e o forţă ce lucrează la distanţă. Şi nouă ne e peste putinţă să înţelegem cum pot corpurile materiale să se pună în mişcare, unele pe altele, dela distanţă, fără a se atinge

și a se împinge nicidecum, în mod direct, unele pe altele. Cea de-a doua este că ne e tot atât de imposibil să înțelegem cum Dumnezeu, care e o Ființă pur spirituală, a putut să imprime planetelor, care sunt corpuri materiale, acea impulsiune inițială, ce tinde să le depărteze, la infinit, de soare. Iar aceste două mari dificultăți, din cauza cărora explicarea lui Newton nu poate explica, în fond, nimic, își au izvorul în punctul lui de plecare, de un empirism atât de cras. El a ajuns la concepția gravitației, ca forță generală cosmică, atunci când a văzut un măr căzând de pe ramura, pe care crescuse. Dela acest infim fapt empiric, însă, până la mecanismul sistemului solar, era o distanță, ce nu putea fi trecută cu atâta ușurință, — nici chiar cu ajutorul matematicei, care nu se ocupă decât de mărimi abstracte, nu de mase materiale concrete, cum sunt corpurile cerești. Numai conceptul filosofic al materiei, și acela al polarității forțelor ei, — așa cum a încercat să le stabilească Schelling în « Filosofia naturii », ne pot ajuta să înțelegem mecanismul cosmic, pe care nu izbutea să-l explice Newton. Mărul, care i-a inspirat acea explicare, n'a fost, de altfel, singurul care, în istoria omenirii, a dus la consecințe triste. Cel dintâi a fost mărul Evei, care a făcut pe Adam să comită păcatul originar și să provoace astfel decăderea omenirii din starea de fericire inițială a nevinovăției primitive. Cel de-al doilea a fost mărul lui Paris, din mitologia greacă, a cărui urmare a fost războiul troian și decăderea unei strălucite civilizații. Al treilea a venit la rând mărul lui Newton, care n'a avut, — în teorie numai, din fericire, nu și în practică, — consecințe mai puțin triste, încurcând știința într'o concepție mecanică a lumii, ce nu poate avea nicio perspectivă de succes.

Empirismul trebue dar părăsit, fiindcă e primejdios. Structura lumii, în general, și a sistemului solar, în deosebi, nu se pot explica decât cu ajutorul principiilor pure ale rațiunii. Și Hegel încearcă, în lucrarea sa, o asemenea explicare, pornind dela concepția identității « idealului » cu « realul » sau a « rațiunii » cu « natura », din filosofia lui Schelling. El studiază, anume, formele orbitelor planetare, raporturile dintre timp și spațiu, înlăuntrul fiecăreia din ele, raportul timpului

de revoluție cu depărtarea de soare, și în sfârșit, raportul depărtărilor de soare, între ele, sau ordinea succesiunii planetelor, dela centrul sistemului pe care îl alcătuesc în spre periferia lui. Și ajunge, astfel, să arate, de ce forma orbitelor planetare nu poate fi decât cea eliptică, de ce, în orbitele de acest fel, razele vectoare trebue să descrie, în timpuri egale, sectoare egale, și de ce, în sfârșit, în mișcările planetelor, pătratele timpurilor de revoluție se au între ele ca cuburile distanțelor medii de soare.

După această interpretare rațională a legilor lui K e p l e r, care, oricât era de artificială, nu le atingea, cel puțin, exactitatea, H e g e l, trecând la ultimul punct ce mai rămânea de explicat, — acela al ordinei planetelor, după depărtarea lor de soare, a crezut că trebuia să aducă o corecțiune schemei stabilite, tocmai pe atunci, de astronomii B o d e, din Berlin, și T i t i u s, din Wittenberg. In acea schemă, în rândul al cincilea, pornind dela soare, se găsea un număr căruia nu-i corespundea, până atunci, nicio planetă cunoscută. De unde, credința astronomilor contemporani că trebuia să existe, între Marte și Jupiter, o planetă, nedescoperită încă. Intru cât, însă, schema lui B o d e și a lui T i t i u s era, cu toată forma ei matematică, de origine empirică, H e g e l a crezut că putea să-i opună, ca mai adevărată, seria «pitagoreică» a numerelor cosmice, din dialogul Timeu, al lui P l a t o n, — și, întemeindu-se pe ea, a susținut în lucrarea sa că spațiul dintre M a r t e și J u p i t e r trebuia să fie gol.

Din nefericire, o asemenea chestie nu se putea rezolva «apriori», numai pe cale rațională, fără concursul datelor experienței. Și n'a fost de bun augur, — nici pentru încercarea lui S c h e l l i n g, nici pentru cea care avea să urmeze, a lui H e g e l însuși, de a determina în acest mod fenomenele naturii, — faptul că, cu câteva luni înainte de apariția lucrării în chestie, astronomul italian P i a z z i, din Palermo, descoperise prima planetă mică din cele câteva sute, ce se învârtesc între Marte și Jupiter, în spațiul ce se pretindea, din punctul de vedere al principiilor raționale, că nu putea fi decât gol. Acea mică planetă, căreia i s'a dat numele de Ceres, fusese prinsă în câmpul telescopului la 1 Ianuarie 1801.

## IV

Mulțumit că găsise un adept, ce părea convins, în vechiul său prieten dela Tübingen, care-i putea fi mai devotat decât un necunoscut oarecare, Schelling l-a luat pe Hegel pe lângă sine, ca colaborator. Spre a-și susținea ideile comune și a le răspândi, au scos împreună o revistă, întitulată « Kritisches Journal der Philosophie », care a început să apară în 1802, — dar a încetat destul de repede, în 1803, când Schelling a părăsit Jena, trecând, ca profesor, la universitatea din Würzburg. Cele mai multe din studiile ce s'au tipărit în acea revistă, în scurtul timp cât a apărut, — și anume, cinci din opt, — au fost scrise de Hegel. El a scris chiar, — ceea ce era caracteristic, — studiul introductiv, ce servea oarecum de program al întregii publicații, și care era întitulat « Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere » (Despre natura criticii filosofice în general și raportul ei cu starea actuală a filosofiei în special). Intru cât indica, în același timp, evoluția gândirii lui Hegel, orientarea ei, din ce în ce mai hotărîtă, în contra subiectivismului, ce își făcea drum, sub atâtea forme diferite, în filosofia timpului, trebue să ne oprim un moment asupra acestui studiu.

După cum critica artistică trebue să fie călăuzită de ideea frumosului, tot așa critica filosofică trebue să aibă ca îndreptar ideea adevărului. Adevărul însă e un produs al rațiunii, și fiindcă rațiunea este, la toți oamenii, una și aceeași, adevărul, în filosofie, trebue să fie de asemenea, pentru ei toți, unul și același. Cu toate acestea, sistemele filosofice, care pretind a-l revela omenirii, sunt multiple și diferite. Cauzele acestui fapt sunt, și ele, multiple și diferite. Unii filosofi întrevăd adevărul, dar n'au puterea sau n'au răbdarea ca, printr'o sforțare îndelungată și susținută a gândirii, să-i dea o formă logică destul de sistematică, așa încât să se poată impune, fără greutate, tuturor. Alții, îl întrevăd de asemenea, dar îl întemeiază pe intuiții subiective, de cele mai multe ori de natură afectivă, — intuiții care, neavând nicio valoare logică, nu'pot ajunge a se impune, cu aceeași certitudine, și altora. Impotriva acestui

aspect, turburat de prea multă subiectivitate, al filosofiei timpului, care mai mult întuneca și rătăcea mințile oamenilor, decât să le lumineze și să le călăuzească, credea H e ge l că trebuia să-și îndrepteze, mai ales, critica revista cea nouă, spre a-l « dărâma » (An den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunterzureissen). Și adăuga că « adevărata energie » a unei idei, adică eficacitatea ei logică sau capacitatea ei de a produce certitudinea, « nu se împacă cu subiectivitatea » (Denn wahre Energie der Idee und Subjektivität ist unverträglich). Mai era, în sfârșit, încă o formă a filosofiei, împotriva căreia simțea H e g e l nevoia să se ridice. Era, anume, forma « nefilosofică », era filosofia care nu era filosofie, și căreia îi da, din această cauză, numele de « ne-filosofie » (Unphilosophie). Acea formă era un produs al marii mișcări pe care o provocase, în lumea intelectuală din Germania, apariția operelor lui K a n t. Luați de curent, o sumă de scriitori, luând însuflețirea lor ușoară, de simpli diletanți, drept vocație filosofică adevărată, s'au apucat să umple ferestrele librăriilor cu cărțile lor. Un fenomen analog se produsese și în literatura timpului, în cea poetică mai ales. Marea perioadă de înflorire a poeziei germane, dela jumătatea veacului al XVIII-lea înainte, frământase adânc limba națională și crease o sumă de forme poetice nouă. Utilizându-le, și profitând de ușurința, atât de mult sporită, de a face versuri, o sumă de scriitori au umplut lumea cu volumele lor de poezii, uitând adevărul elementar, că meșteșugul versificării nu poate face, numai el singur, poeți adevărați.

După plecarea lui S c h e l l i n g, care lăsase un gol în învățământul filosofic al universității din Jena, cursurile pe care le făcea H e g e l, ca docent, au luat, întru cât susțineau idei analoage, o importanță mai mare. El a putut obține astfel o înaintare, fiind numit, în 1805, profesor « extraordinar » — adică, cum zicem noi astăzi, agregat, — cu un mic salariu de o sută de taleri pe an, ceea ce i-a permis să privească viitorul cu mai multă încredere și l-a încurajat să-și afirme, cu mai multă hotărîre, independența, în filosofie. Se străduise, până atunci, atât în lucrările sale scrise, cât și, mai ales,

în prelegerile sale dela universitate, să ducă mai departe, precizându-l şi desvoltându-l, idealismul « absolut », — cum îi zicea el, pentru motivele pe care le-am văzut, — idealismului obiectiv al lui S c h e l l i n g. Iar rezultatul fusese că, reflectând necontenit asupră-i, ajunsese, pe nesimţite, să-l depăşească. Lipsit, cum era, de imaginaţie şi de iniţiativă, influenţa prietenului său îi fusese necesară, poate chiar indispensabilă, la început, ca să-l pună în mişcare şi să-i indice direcţia, în care trebuia să pornească. Odată ce se pusese, însă, pe drum, puterile sale, care erau, în ceea ce privea cugetarea logică, mai mari decât ale lui S c h e l l i n g, l-au dus mai departe, — dincolo de concepţiile la care se oprise el. L-au dus, anume, la un idealism întemeiat pe principii logice, nu pe intuiţii afective, de natură estetică sau religioasă, care, când l-a putut desvolta ulterior pe deplin, a constituit un nou sistem filosofic, — cel mai însemnat, de sigur, din cele ce s'au succedat pe linia idealismului post-kantian. Către sfârşitul şederii sale la Jena, H e g e l a şi redactat o introducere la sistemul filosofic pe care îl plănuia, şi pe care a întitulat-o « System der Wissenschaft. Erster Theil. Phänomenologie des Geistes » (Sistemul ştiinţei. Prima parte. Fenomenologia spiritului). Acest titlu arăta, mai întâi, ce avea să fie filosofia pe care o concepuse: un « sistem al ştiinţei » şi, ca atare, un produs al raţiunii pure, obiective, neturburate de nicio pornire subiectivă, nu un produs al imaginaţiei, biciuite de avânturile intempestive ale sensibilităţii. Arăta, apoi, cum urma să înceapă acea filosofie, studiind treptele succesive, pe care s'a ridicat spiritul omenesc dela forma cea mai de jos — şi cea mai relativă — a certitudinii, care era cea sensibilă, până la forma ei cea mai înaltă, adică absolută, care era aceea a ştiinţei raţionale. Acele trepte constituiau modurile cum s'a manifestat, succesiv, în evoluţia spiritului omenesc, ştiinţa, modurile ei de « apariţie » sau, cu alte cuvinte, « fenomenele » ei (die Erscheinungsarten oder Phänomene des Wissens). De unde, titlul părţii întâi sau introductive a filosofiei celei nouă, care suna: « Fenomenologia spiritului ».

De cuprinsul acestei lucrări ne vom ocupa ceva mai departe, când vom intra în studiul sistemului filosofic al lui H e g e l.

Până atunci, să aruncăm o privire asupra împrejurărilor în care a fost redactată ultima ei parte. H e g e l o trimisese la tipar înainte de a o fi terminat, — și editorul Göbhardt, din Bamberg, care primise începutul manuscrisului în Februarie 1806, îi cerea, în Septemvrie următor, cu multă insistență, sfârșitul. Sub presiunea amenințărilor lui, care, din punct de vedere financiar, nu erau nicidecum de disprețuit, H e g e l a trebuit să ia angajamentul de a i-l trimite, neapărat, până la 18 Octomvrie, — și a trebuit astfel să-l încheie în timpul faimoasei bătălii dela Jena. La 13 Octomvrie Francezii ocupaseră orașul, și H e g e l a trebuit să continue a lucra, în seara acelei zile, având ferestrele locuinței sale luminate de focurile « de bivuac » ale trupelor dușmane de pe piața învecinată. Faptul că el putuse, nu numai să rămână liniștit, la masa lui de scris, dar și să se concentreze, atât cât reclama redactarea unei opere așa de abstracte, deși războiul, — cea mai grozavă, de sigur, din nenorocirile ce pot lovi popoarele — se desfășura împrejuru-i, era în adevăr caracteristic. Faptul acesta trăda, poate, indiferența relativă a filosofului idealist, închis « în lăuntru », pentru lumea « dinafară », ce nu-l putea atinge. Sau trăda, mai probabil, o sensibilitate redusă, pe care inteligența o putea domina, ușor și deplin. Mai trăda, în sfârșit, slăbiciunea unui anumit sentiment, ce părea a fi fost, pe acea vreme, puțin desvoltat în Germania, adică a unui patriotism, capabil de reacțiuni mai accentuate. H e g e l era plin, nu de simpatie, de sigur, dar de admirație, pentru Francezii ce năvăliseră, ca dușmani, pe pământul patriei sale. El putuse vedea, — fără să manifesteze, în notița în care însemna acest lucru, vreo amărăciune — pe Napoleon I, trecând călare prin Jena. « Am văzut pe împărat, acest suflet al lumii, trecând, în recunoaștere, prin oraș. Este de fapt o sensație minunată, să vezi un astfel de individ, care, concentrat aici într'un punct și șezând pe un cal, se ridică deasupra lumii și o stăpânește ». Nu lipsea, chiar, să-și mărturisească admirația pentru el: « De Joi până Luni, nu erau posibile asemenea progrese decât pentru un asemenea om extraordinar, pe care nu-mi e cu putință să nu-l admir ». Iacă de ce H a y m, unul din biografii lui H e g e l, zicea că « el batjocorea pe Germani,

cum batjocorise P l a t o n pe Atenieni, și admira pe Corsican, cum admirase Aristotel pe Macedonean ».

Explicarea acestei atitudini sta în concepția, pe care o avea H e g e l și pe care o vom examina mai departe, că în desfășurarea evenimentelor istorice se realizau ideile rațiunii universale, care determina evoluția omenirii. Formula lui celebră: « tot ce e real e rațional », ducea, în adevăr, la o asemenea concluzie. Victoriile lui Napoleon, întru cât erau reale, trebuiau să fie și raționale. Căci ideile rațiunii universale călăuzeau evoluția omenirii prin cei ce le reprezentau, în desfășurarea istorică a evenimentelor, adică prin oamenii mari, al căror semn distinctiv era succesul. Planurile lor se realizau, fiindcă erau raționale. Acesta era, între altele, cazul marilor generali, cari, câștigând bătălii, mutau hotarele țărilor și schimbau astfel destinele popoarelor respective. Iar indiferența națională, — relativă, se înțelege, dar totuși vizibilă, — a lui H e g e l, nu era, pe acea vreme, numai a lui. Era a multora. Până și F i c h t e, care a ținut la Berlin, în iarna 1807—1808, patrioticele « Cuvântări către națiunea germană », făcuse totuși, cu vreo 15 ani mai nainte, declarații cosmopolite. El zisese în adevăr, în cele două mici scrieri politice din 1793, de care am vorbit în capitolul respectiv al volumului de față, și care erau pline de un liberalism hotărît și radical, că patria oricărui om cult era, în general, Europa, și, în special, acel stat care se afla, în fiecare epocă, în fruntea civilizației. In fruntea civilizației sta însă, pe atunci, Franța, căreia marea mișcare politică și socială, de emancipare a maselor populare, îi atrăgea simpatiile mai tuturor. Din acest punct de vedere, F i c h t e nu se sfia a zice, în scrierile menționate, că un « cetățean al lumii » (ein Weltbürger) putea să rămână, la un moment dat, indiferent față de soarta unei națiuni date, — chiar dacă era a sa proprie, — dacă îi era impusă de necesitățile progresului general al omenirii.

« Fenomenologia spiritului » a putut, în sfârșit, să apară în primăvara anului 1807. Trimițând-o lui S c h e l l i n g, la München, H e g e l îl ruga, în scrisoarea dela 1 Mai 1807, să scuzeze « lipsa mai mare de formă » (die grössere Unform) a ultimei părți, fiindcă « îi terminase redactarea în noaptea

dinaintea bătăliei dela Jena ». Această trimitere nu i-a făcut, însă, celui căruia îi era adresată, nicio plăcere. In prefața cărții lui H e g e l, S c h e l l i n g a găsit aprecieri prea puțin măgulitoare asupra filosofiei sale și a adepților ei. Și prietenia lor a luat sfârșit. Cu toate raporturile, atât de strânse și de cordiale, dela Tübingen și, mai ales, dela Jena, unde H e g e l locuise câtva timp în casa lui S c h e l l i n g, supărarea celui din urmă împotriva celui dintâi a fost atât de mare, încât vechii prieteni nu s'au mai văzut. Din întâmplare, numai, s'au mai întâlnit de două ori, în Octomvrie 1812, la München, și în Septemvrie 1829, la Karlsbad, iar corespondența lor, atât de susținută până atunci, a încetat cu desăvârșire. Cu toate acestea, în Prefața cu pricina se ataca numai o metodă filosofică, — aceea, anume, care utiliza sensibilitatea și imaginația, cu produsele lor firești, însuflețirea și intuiția, ca mijloace de a ajunge la adevăr. H e g e l susținea numai că filosofia adevărată nu putea fi decât științifică și sistematică, trebuia adică, neapărat, să se întemeieze pe rațiune și să aibă o structură logică. « Să lucrez, alături de alții, ca filosofia să se apropie mai mult de forma științei, de țelul de a-și putea lepăda numele de iubire a științei și a fi știință adevărată, aceasta este ceea ce mi-am propus » (Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein, ist es was ich mir vorgesetzt). Toate celelalte « forme » ale filosofiei, care țintesc la « însuflețire și edificare », la « înfierbântare și extaz », nu sunt decât « vorbărie entuziastă și profetică » (enthusiastiches und prophetisches Gerede) și « nimic » altceva. Formele acestea, însă, presupun toate, spre a se putea realiza, o întunecare a conștiinței de sine, sau chiar o pierdere a ei, și prin urmare o « învăluire » a rațiunii în negura subconștientului, sau chiar o cufundare a ei în noaptea inconștientului. De aceea nici nu sunt cultivate decât de cei ce așteaptă « ca Dumnezeu să le trimită înțelepciunea în somn »... Ei nu-și dau seama, din nefericire, că ceea ce primesc ei astfel, în somn, și ceea ce li se pare că produc sau « nasc » ei înșiși, nu constă, din această cauză, decât din « visuri » (was sie so in der That im Schlafe

empfangen und gebären, sind darum auch nur Träume). Raționalismul său se afirma astfel, încă din Prefața lucrării în chestie, — nu numai hotărît și îndrăsneț, dar și plin de ironie la adresa filosofilor « sentimentului » și ai « credinței », printre care, între alții, se număra și prietenul său Schelling.

## V

Cu toată indiferența sa față de evenimentele, militare și politice, ale timpului, Hegel a fost silit, de consecințele economice mai ales ale ocupației franceze, să părăsească Jena. Universitatea de acolo era, — cum îi scria el lui Niethammer la Bamberg, — « în descompunere » (in Auflösung). Mulți din profesori plecaseră, numărul studenților scăzuse mult, iar salariile nu se putea plăti decât cu greu și cu întârzieri mari. Strâmtorarea lui era așa de mare, încât Goethe, informat de situația în care se găsea, i-a scris lui Knebel să-i împrumute « până la zece taleri ». A plecat dar, și el, la Bamberg, unde, prin mijlocirea lui Niethammer, care era « Landesdirektionsrath », adică consilier local al guvernului bavarez central, a obținut postul de redactor al gazetei politice de acolo, cu un salariu mai mare decât cel pe care îl avusese ca profesor « extraordinar » la Jena. Iar mai târziu, după mutarea lui Niethammer la München, ca « Centralschul- und Studienrath », a fost numit, în toamna 1808, director al așa zisului «Aegidien-Gymnasium», din Nürenberg. Invățământul secundar bavarez era pe atunci în plină refacere, după un plan nou, pe care îl concepuse Niethammer și în care studiul filosofiei lua, încă din primii ani, o însemnătate deosebită. Hegel a avut astfel destul de lucru. Din toate materiile filosofice însă, de care avea să se ocupe, a dat o atenție deosebită logicei, fiindcă venea la rând în sistemul filosofic pe care îl proiecta. « Fenomenologia spiritului » arătase cum se ridica, treptat, conștiința omenească, dela certitudinea, atât de relativă, a datelor sensibilității, la certitudinea absolută a rațiunii, pe care o reprezenta știința adevărată. Ceea ce urma a se stabili era metoda, cu ajutorul căreia putea ajunge a se

constitui știința cea adevărată, și principiile generale, ce aveau s'o alcătuiască. O asemenea cercetare era însă de natură logică. Partea a doua a filosofiei lui H e g e l trebuia să fie dar o logică. Dar nu o logică « formală », cum era cea tradițională, ci una « reală », — o logică, anume, care, stabilind legile succesiunii ideilor rațiunii, să stabilească în același timp legile desfășurării fenomenelor naturii. O asemenea logică, însă, nu putea fi, evident, decât o metafizică. La redactarea acestei a doua părți a filosofiei sale a lucrat H e g e l în timpul celor opt ani pe care i-a petrecut la Nürenberg, și a publicat-o, din 1812 până în 1816, sub titlul « Wissenschaft der Logik ». Conținutul acestei lucrări îl vom examina mai departe. Până atunci, să continuăm a urmări desfășurarea vieții filosofului.

Să ne oprim, în treacăt, un moment, asupra unui eveniment familiar, care punea încă odată în evidență structura lui sufletească și ne poate confirma unele din trăsurile ei de căpetenie, așa cum ni s'au înfățișat în cursul acestui capitol. Unii din filosofii idealiști, de care ne-am ocupat până acum, contractaseră de timpuriu legături matrimoniale, iar alții, în lipsa unor asemenea legături, fuseseră stăpâniți, în anumite perioade ale vieții lor, de înclinări sentimentale atât de puternice, încât le atinseseră, mai mult sau mai puțin, echilibrul sufletesc. Am văzut, bunăoară, cât de mult au suferit, din această cauză, N o v a l i s și S c h l e i e r m a c h e r. Am văzut chiar că pe H ö l d e r l i n pasiunea lui pentru Suzette Gontard l-a dus la nebunie. H e g e l, dimpotrivă, rămăsese neatins, până în pragul maturității, de asemenea turburări afective. Ceea ce însemna, evident, că sensibilitatea lui, mai puțin vie și mai puțin pornită decât a celorlalți idealiști, nu se orienta cu aceeași ușurință în această direcție. Hotărîrea, așa dar, pe care a luat-o la vârsta de 41 de ani, de a se căsători, era de sigur mai mult de origine rațională, decât de natură afectivă. In marea majoritate a cazurilor, omul nu poate rămânea singur, până la sfârșitul vieții. Intemeierea unui cămin e o necesitate naturală, peste care nu se poate trece, — dela o vârstă oarecare înainte, mai ales, — decât cu mare greutate. Iar îndoielile pe care a continuat să le aibă filosoful, după ce luase această

hotărîre, — și anume atunci când era vorba să-și aleagă tovarășa de vieață, — dovedea de asemenea intervenirea necontenită a rațiunii, care își păstra neatins dreptul de a-i controla impresiile afective. Hegel nu se putea compara, din acest punct de vedere, decât cu Kant. Filosoful dela Königsberg avusese și el, în două rânduri chiar, ideea să se însoare. Dar se gândise, de fiecare dată, atât de mult timp, încât femeile pe care crezuse că le putea alege ca tovarășe de vieață, pierzând răbdarea, se măritaseră cu alții.

Ca director al gimnaziului din Nürenberg, Hegel intrase în societatea notabilităților locale. Așa făcuse cunoștință cu Marie von Tucher, fiica unui fost « senator » al orașului, baronul Karl Tucher von Simmelsdorf. Un contact sufletesc mai îndelungat, cu ea, îi permisese să creadă că avea a face cu o natură femenină aleasă. Când ar fi urmat să-i ceară mâna, însă, a început a se gândi că o asemenea alianță n'ar fi fost, poate, destul de potrivită, întru cât un mic « burghez » ca el n'ar fi fost tocmai la locul lui într'o familie aristocratică. A simțit chiar nevoia să consulte, în această privință, pe prietenul și protectorul său Niethammer. Iar acesta i-a răspuns că, într'o vreme când nici chiar suveranii mai noi nu mai aveau nevoie să-și arate strămoșii, atunci când cereau mâna fiicelor de împărați cu genealogii ilustre, într'o vreme când meritul personal și rangul social câștigat prin sine însuși « înnobilau » mai mult decât cele mai lungi liste de ascendenți, asemenea scrupule nu mai erau decât prejudecăți învechite. Hegel s'a putut astfel logodi cu Marie von Tucher, în Aprilie 1811. Alte îndoieli au început însă, apoi, să-l frământe și mai greu. Ii era teamă că n'avea să-și poată face fericită logodnica și că avea să sufere și el, din această cauză. El se credea, cum spunea singur, « osândit de Dumnezeu să fie filosof », să ducă adică o vieață grea de muncă chinuitoare, pentru găsirea, care nu era nicidecum ușoară, a înțelesului adevărat al lumii. Și se întreba, cu grijă, dacă sforțările sale intelectuale îi mai puteau lăsa destulă libertate de spirit, și destulă bună dispoziție, pentru ca să izbutească a face viitoarei sale soții o vieață plăcută. Aceste îndoieli au turburat de mai multe ori, în convorbirile intime dintre cei doi logodnici,

încrederea lor în viitor. Au avut totuși, amândoi, tăria sufletească să treacă peste ele, și căsătoria lor s'a putut săvârși, în sfârșit, în Septemvrie 1811.

In toamna anului 1816, Hegel a fost «chemat» ca profesor de filosofie la universitatea din Heidelberg. Insărcinat de guvernul ducatului de Baden să-i ia asentimentul, prorectorul Karl Daub, — un teolog distins, care pornise dela Kant, trecuse prin idealismul obiectiv al lui Schelling și se îndrepta spre idealismul logic al lui Hegel, — îi scria că, dacă el ar primi, universitatea din Heidelberg ar avea « pentru prima oară dela întemeierea ei », — întru cât Spinoza, care fusese de asemenea chemat altădată, nu venise, — « un filosof ». Ceea ce arăta, că noua direcție, pe care o lua idealismul, nu era numai bine văzută, dar începea să arunce în umbră, destul de serios, pe cele anterioare. Hegel a primit și, potrivit cu prelegerile pe care le-a ținut, încă din primul an al activității sale universitare, a redactat lucrarea, care era intitulată « Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse », și care a apărut în 1817. Prin această lucrare mai ales, — întru cât cuprindea un rezumat general al ideilor sale, nu numai din cele două opere apărute până atunci, ci și din cele ce aveau să urmeze, — și-a câștigat el cei dintâi adepți, cari aveau să formeze, în frunte cu Daub, nucleul « școalei hegeliane » de mai târziu. Tot la Heidelberg a primit el vizita lui Victor Cousin, care avea să-i ducă numele și influența în Franța. Tânărul filosof francez, de care ne vom ocupa în volumul al patrulea al lucrării de față, era pe atunci profesor la Sorbona. El citise pe Kant în traducerea latină a lui Born și, voind să cunoască mișcarea de idei pe care o produsese criticismul, a întreprins, în vara anului 1817, o călătorie de studii în Germania. S'a dus mai întâi la Frankfurt, spre a lua unele informații prealabile dela prietenul său, contele Reinhardt, care era ministrul francez acreditat pe lângă « Adunarea federală », — așa numitul « Bundestag », ce se ținea la acea dată, acolo. Prin el a făcut cunoștință cu Friedrich Schlegel, care se găsea la Frankfurt în calitate de consilier al legației austriace. Dela Schlegel a primit Cousin indicația, că mișcarea filosofică din Germania, care începuse

cu Kant, se continuase cu Fichte, și luase o formă mai cuprinzătoare cu Schelling. Ca alți reprezentanți ai cugetării filosofice germane, îi mai recomandase pe Jacobi și pe Franz von Baader. In drumul spre München, oprindu-se, pentru câteva ceasuri, la Heidelberg, a aflat dela Daub despre noualе manifestări filosofice ale lui Hegel. Cousin s'a dus să-l vadă, și a fost atât de impresionat, — cu toată greutatea de a se înțelege cu el, din cauză că nu vorbea bine franțuzește, — încât a rămas două zile la Heidelberg, și a promis că va reveni la întoarcere. Ceea ce a și făcut, în Octomvrie 1817. Hegel i-a recomandat atunci, spre a se orienta mai bine, să citească ultima sa lucrare, — « Enciclopedia științelor filosofice, — care era, cum am zis, un compendiu general al ideilor sale. Iar întru cât Cousin nu cunoștea destul de bine limba germană, i-a dat ca ajutor pe un elev al său, Carové, care, fiind stăpân pe limba franceză, îi putea traduce părțile mai obscure. Cousin a rămas astfel trei săptămâni întregi la Heidelberg, având convorbiri zilnice cu Hegel, care era totdeauna gata să-i dea lămuririle necesare.

## VI

In toamna anului 1818, Hegel a părăsit universitatea din Heidelberg, trecând la cea din Berlin. Incă din Decemvrie 1817, noul ministru de culte al Prusiei, baronul von Altenstein, îi oferise, printr'o scrisoare deosebit de măgulitoare, catedra pe care o ilustrase Fichte și care, din cauza împrejurărilor, era încă vacantă. Tratativele au durat însă mai multe luni, așa încât Hegel nu și-a putut ocupa noul post decât în toamna următoare. Odată cu această mutare a început, pentru el, perioada culminantă a vieții, — cea în care a putut ajunge la maximul de notorietate și de influență. Adepții săi, din ce în ce mai numeroși, vedeau într'însul pe cel mai mare cugetător al timpului, iar autoritățile politice îl considerau ca fiind, oarecum, filosoful oficial al statului prusian. Nu puțini, când vorbeau de el, se mărgineau să-i zică, laconic, « der preussische Staatsphilosoph », — și toată lumea știa de cine era vorba.

In această situație, proeminentă și privilegiată, H e g e l a exercitat, vreo douăzeci de ani, asupra vieții intelectuale, nu numai din Prusia, ci și din restul lumii germane, o adevărată dictatură. Cursurile universitare, — nu numai cele de filosofie, ci și cele de istorie, de drept, de științe politice, de teologie, — se făceau, mai pretutindeni, după « principiile » sale. Catedrele ce deveneau vacante, în învățământul superior și în cel secundar, se ocupau, — de preferință, dacă nu exclusiv, — de către elevii și admiratorii săi. Iar cei ce nu-i împărtășeau ideile, — și îndrăsneau s'o spună pe față, — se expuneau la neplăceri, care, — ca în cazul lui B e n e k e, filosoful de care vom avea să ne ocupăm în volumul al treilea al lucrării de față, — puteau să fie destul de mari. Nu e dar fără interes să cercetăm, care anume din principiile, indicate până acum pe scurt, ale filosofiei sale, și în legătură cu care anume din împrejurările politice și sociale, au ajutat pe H e g e l să ajungă la o asemenea situație, unică poate în istoria cugetării filosofice. Să începem cu acestea din urmă, ca să putem aprecia mai ușor măsura în care ideile lui H e g e l răspundeau nevoilor timpului, atrăgând ca atare, asupră-i, atenția cercurilor conducătoare ale statului prusian.

După bătălia dela Jena, care fusese, pentru statul acesta, o adevărată catastrofă, o sumă din oamenii săi politici și din învățații săi se adunaseră la Königsberg, la o consfătuire, spre a căuta împreună căile îndreptării. Printre cei dintâi se găsea, ca personalitate mai însemnată, baronul von Stein, care a primit apoi, după pacea dela Tilsit, însărcinarea să încerce a pune în aplicare proiectele de reformă, ce se elaboraseră la acea consfătuire. Pe primul plan sta, anume, regenerarea intelectuală și morală a națiunii, printr'o nouă educație a tinerimii. Punctul acesta de vedere a fost susținut cu tărie și desvoltat cu îndrăsneală de F i c h t e, în faimoasele « Cuvântări către națiunea germană », pe care le-a ținut, în iarna 1807—1808, în Berlinul ocupat de armata franceză, și care, strânse într'un volum, au cucerit în scurtă vreme întreaga tinerime universitară din Germania. In entusiasmul lor înflăcărat, studenții mai tuturor universităților s'au grupat în societăți, menite să le desvolte patriotismul, — societății ce

purtau numele de « Burschenschaften ». Dar patriotismul lor local a fost în scurtă vreme depăşit de un patriotism naţional, mult mai larg, care vedea patria firească a oricărui tânăr german, de orişiunde, într'o Germanie mare, ajunsă, prin unirea tuturor statelor ce o compuneau, la puterea de a se ridica, liberă, în faţa duşmanilor ce o înconjurau, exploatând slăbiciunea fatală a diviziunii ei politice de până atunci. Toate societăţile studenţeşti, ce tindeau la acest scop, — sau care urmăreau, ca ideal de vieaţă al membrilor lor o asemenea prefacere adâncă a structurii politice a Germaniei, — s'au şi grupat, în mod ostentativ, în 1818, într'o societate unică, ce purta numele de « Allgemeine deutsche Burschenschaft ». Iar entuziasmul înflăcărat al unora din cei ce o compuneau n'a lipsit să ia forme fanatice, şi, ca atare, agresive şi violente. Aşa a fost, între altele, asasinarea, la Mannheim, în Martie 1819, a scriitorului K o t z e b u e, ce era considerat ca un adversar al unităţii naţionale germane, de către studentul Sand, dela universitatea din Jena.

O reacţiune s'a produs atunci, împotriva acestei mişcări, ce ajunsese a lua proporţii neliniştitoare. Ca reprezentant al Austriei, care făcea parte din Uniunea federală a statelor germane, — acea vagă formaţie politică, menită a da o primă satisfacţie aspiraţiilor unioniste, dar tinzând mai mult să le împiedice realizarea, — prinţul Metternich a convocat un congres la Karlsbad, care a luat, între altele, şi hotărîrea, sancţionată de adunarea federală, — aşa numitul « Bundestag », — de a disolva toate asociaţiile studenţeşti.

A fost un merit deosebit al regelui prusian Friedrich Wilhelm al treilea, că, prevăzând parcă rătăcirile la care putea duce noua orientare, în spre scopuri patriotice şi naţionale, a educaţiei tineretului, a socotit necesară o supraveghere mai atentă a ei, — şi, în Noemvrie 1817, a luat hotărîrea de a face din « secţiunea » pentru îndeletnicirile spirituale, — religioase şi şcolare, — a Ministerului de interne, un departament deosebit, căruia i-a dat numele, ce apărea pentru prima oară atunci, de « Minister al Cultelor » (Cultusministerium). Primul titular al acelei nouă formaţii administrative a fost baronul von A l t e n s t e i n, care avea un trecut frumos, în serviciul statului

prusian. El avea, de altfel, preocupări intelectuale serioase. La consfătuirea dela Königsberg, pe care am menționat-o mai sus, fusese unul din susținătorii cei mai călduroși ai planului de a încerca o ridicare, prin cultură, a țării, pe care înfrângerea dela Jena și pacea dela Tilsit o coborîseră atât de jos. Iar instrumentul de căpetenie al unei asemenea ridicări nu putea fi decât o altă educație, cu o altă orientare, patriotică și națională, a tinerimii. Când a primit însă însărcinarea de a proceda, efectiv, la realizarea acestui plan, — sau, mai exact, de a supraveghia realizarea lui, care și începuse, — s'a gândit, în chip firesc, și la neajunsurile ce puteau izvorî dintr'însa. Noua orientare a învățământului public țintea la cultivarea, mai intensivă, a sentimentelor patriotice și naționale. Spre a exalta sentimentele de acest fel, spre a înlocui, mai ales, umilința trecutului cu mândria viitorului, F i c h t e mersese până acolo încât atribuise națiunii germane misiunea de a regenera și civiliza omenirea întreagă, conferindu-i astfel o demnitate specială, — unică chiar, — între toate celelalte națiuni. Lui Altenstein i s'a părut însă că era în natura oricărui sentiment, supus unei cultivări intensive, să ia forme excesive. Patriotismul și naționalismul puteau ajunge astfel să ia, — la tinerii a căror sensibilitate era mai vie, mai pornită, expunându-i la înflăcărări lipsite de măsură, — forme fanatice, dăunătoare ordinei interne și politicei externe a statului prusian. Și s'a gândit că cultivarea acestor sentimente, care era atât de necesară, avea, în același timp, nevoie de un corectiv, — de o frână, care să nu-i permită a trece peste anumite margini. Iar acea frână nu putea fi decât de natură intelectuală. Căci contra-greutatea sensibilității, în structura sufletească a omului, a format-o, totdeauna, rațiunea.

Așa se explica graba, cu care Altenstein s'a adresat lui H e g e l. El preluase ministerul de culte în Noemvrie 1817, și în Decemvrie următor i-a și scris filosofului, la Heidelberg, cerându-i să vină la Berlin. H e g e l reprezenta în adevăr, în desfășurarea cugetării filosofice a timpului, reacțiunea rațiunii în contra sentimentului. El își propusese, cum am văzut, să dea un fundament logic idealismului, care n'avusese până atunci decât, — sau mai mult, — un fundament afectiv. El

era dar indicat, — după Alltenstein, — să joace, la universitatea din Berlin, rolul de care era nevoie, menținând patriotismul și naționalismul tinerimii studioase în limite raționale. Când apoi, în anii următori, mișcarea patriotică și națională a studenților germani a luat, în unele părți, formele, nu numai fanatice, ci și anarhice, care au culminat în asasinarea scriitorului K o t z e b u e și în manifestările călduroase de simpatie pentru Sand, studentul care comisese acea crimă, — o altă primejdie a apărut la orizont, pentru ministrul de culte al Prusiei. Reacțiunea politică ce începuse, prin măsurile dictate de congresul dela Karlsbad și impuse de Adunarea federală, putea împinge studențimea, atât de înfierbântată, la o rezistență violentă. Acea reacțiune trebuia dar legitimată, pe cale rațională, — pentru ca tinerimea universitară să poată fi abătută, pe calea convingerii pașnice, dela manifestările dăunătoare, ce ar fi putut să urmeze. Iar în acest scop, Hegel putea face, cu filosofia lui, mai mult ca orișicine. După principiul ei fundamental, pe care l-am menționat mai sus, tot ce era real, era, în același timp, rațional. Tot ce se întâmpla, adică, în realitate, era un produs al rațiunii universale, care guverna lumea, peste capetele oamenilor. Toate măsurile, cu caracter general, pe care le luau astfel statele, ca forme ale rațiunii cosmice, își găseau justificarea în originea lor, și erau, ca atare, legitime.

E poate interesant să ne oprim un moment asupra utilității speciale, din acest punct de vedere, a principiului de care e vorba. Ea își găsise aplicarea, de fapt, în evoluția gândirii politice a lui H e g e l însuși, permițându-i să considere ca deopotrivă de îndreptățite evenimentele ce se succedaseră, în lumea europeană, în ultimele decenii, și care păreau de-adreptul contradictorii. Am văzut mai sus că el fusese, pe vremea când era student la Tübingen, un adept convins al liberalismului mișcării revoluționare franceze, dela 1789. Luase chiar parte, în primăvara anului 1791, la sădirea «arborelui libertății», și ținuse, cu tot temperamentul său rece, un discurs pe care colegii lui îl găsiseră plin de căldură. Iar în jurnalul său intim de pe acea vreme apăreau, uneori, invective pasionale împotriva «tiranilor» ce asupreau popoarele,

nesocotind drepturile lor firești. Ceea ce nu l-a împiedecat, cinci sprezece ani mai târziu, să admire, cum am văzut, pe Napoleon I, care, deși ieșise din mișcarea revoluționară, nu era mai puțin un monarh absolut, adică, în fond, un « tiran ». Cu circumstanța agravantă, că îl admira atunci când, ca dușman, călca, triumfător, pe pământul patriei sale. Marele împărat reprezenta, pentru el, « Spiritul lumii », care căuta să pună ordine în haosul, intern și extern, produs de excesele revoluției franceze, și avea, ca atare o legitimitate, ce se întemeia pe o indiscutabilă necesitate socială. Revoluția constituise începutul unui progres, prea multă vreme amânat, și care nu se mai putea opri. Tocmai de aceea însă, puterile care o deslănțuiseră și care fuseseră prea mult comprimate, au dus la rătăciri ce trebuiau înlăturate. Căci progresul, în general, își pierde valoarea, atunci când pune în primejdie ordinea. Reacțiunea napoleoniană era dar necesară și, ca atare, legitimă.

Așa gândea H e g e l în 1806. Opt ani mai târziu, în Aprilie 1814, când Napoleon a abdicat, la Fontainebleau, același principiu i-a permis să găsească « naturală » și această întorsătură a lucrurilor. Istoria lumii nu era, pentru el, decât « progresul omenirii în conștiința libertății », — un proces ce se desfășura încet, greu și cu întreruperi, dar care nu-și pierdea niciodată, cu totul, continuitatea, întrucât nu era de cât evoluția Absolutului, înaintarea treptată a Spiritului lumii, în spre conștiința cât mai deplină a naturii sale originare. In acest proces, — care, fiind al omenirii, era al maselor, — indivizii nu jucau decât un rol regulator. Iar rolul acesta, oricât era de important, rămânea, prin natura lui, limitat, — și vremelnic. Orice proporții ar fi impus împrejurările acțiunii unora din acele mari personalități, ce apăreau, din când în când, la răspântiile istoriei universale, venea totuși, totdeauna, un moment, când intervenția lor trebuia să înceteze. Așa trebuia să se întâmple, după părerea lui H e g e l, și cu Napoleon. De aceea îi scria el, la 29 Apilie 1814, lui N i e t h a m m e r: « S'au petrecut în jurul noastru lucruri mari; a vedea un geniu enorm (ein enormes Genie) distrugându-se pe sine însuși, e un spectacol uriaș (ein ungeheures Schauspiel), e culmea tragicului. Intreaga masă a celor de mijloc apasă, cu greutatea ei

de plumb, fără odihnă și fără milă, atâta timp, până când coboară la nivelul ei sau sub ea, ceea ce era mai sus; punctul de întoarcere a totului, motivul pentru care masa are această putere, și rămâne, ca corul din tragediile antice, după dispariția eroului, în ființă, este că marea individualitate trebue să-i dea singură dreptul la aceasta, distrugându-se astfel pe ea însăși». «Trebue», fiindcă i-o impune «Spiritul lumii». Intr'o scrisoare de mai târziu dela 2 Iulie 1816, către Niethammer, Hegel își preciza mai bine punctul de vedere, în judecarea, în deobște, a ceea ce se petrecea în lume. «Intâmplările și așteptările mai generale ale lumii... mă duc la considerații mai generale... Eu rămân la părerea că spiritul lumii a dat, în timpul nostru, porunca înaintării...». A înaintării maselor, firește. Ceea ce nu însemna că reacțiunea în contra acelei înaintări, — cea de care vorbea Hegel, în scrisoarea către Niethammer, era cea care se produsese în Bavaria, — nu era îndreptățită, întru cât tindea să împiedece mișcarea, ce începuse, de a depăși limitele raționale. «Atitudinea cea mai sigură este să observăm de aproape uriașul ce înaintează... Reacțiunea, de care aud vorbindu-se atât de mult, o așteptam; ea caută să-și aibă îndreptățirea; adevărul, când îl respingem, îl îmbrățișem, — e un cuvânt adânc al lui Jacobi».

Cu asemenea idei și, mai ales, cu o asemenea elasticitate a judecății, i-a părut lui Altenstein că Hegel era omul cel mai indicat să lucreze în direcția, pe care voia s'o dea el învățământului universitar din Prusia. L-a adus dar la Berlin și l-a ajutat, din toate puterile, să capete cât mai multă influență. A căutat, între altele, să-i mărească prestigiul și autoritatea, asistând adesea la cursurile lui și îndemnând pe unii din înalții funcționari ai statului s'o facă de asemenea. Prezența lor conferea prelegerilor lui Hegel o demnitate specială, dându-le aparența unor manifestări, nu numai de o însemnătate excepțională, dar și, oarecum, de natură oficială. Iar rezultatul era, că studenții, cari nu le prea înțelegeau, rămâneau totuși convinși că ele constituiau revelații adânci ale unor adevăruri superioare, până la care mintea lor, încă slabă, nu se putea ridica. Niciunul nu îndrăsnea astfel să spună, —

când acesta era, cum se întâmpla de cele mai multe ori, adevărul, — că nu pricepuse nimic. Şi cu puterea tradiţiei, ce se formase în cercurile universitare, filosofia lui H e g e l a continuat să intimideze, câteva decenii încă, generaţiile următoare de studenţi, care nu-l mai putuseră asculta. G u s t a v R ü m e l i n, un sociolog puţin cunoscut astăzi, ne-a lăsat, într'o culegere a sa de scrieri mărunte, « Reden und Aufsätze », din 1875, o descriere caracteristică a atmosferei pe care o avea încă printre studenţi, pe la 1866, această filosofie. « Nu pot să spun, câtă osteneală şi câtă bătaie de cap ne costa să ne însuşim, măcar atât cât era nevoie ca să ne dăm seama cum o gândise autorul ei, aşa numita metodă speculativă a lui H e g e l. Ne întrebam unul pe altul, dând din cap : tu înţelegi ? Se mişcă noţiunea, în mintea ta, dela sine, fără niciun concurs din parte-ţi ? Se transformă ea în contrariul ei, şi răsare din aceasta unitatea mai înaltă a contrariilor ? Cel ce o putea afirma, era considerat ca un cap speculativ. Noi ceilalţi rămâneam pe treapta gândirii în categoriile finite ale intelectului. Căci calificativul gândirii inteligente, cu care oricine se simte astăzi onorat, era socotit pe atunci, în chip ciudat, ca ceva de ocară. Şi căutam astfel motivul, pentru care nu puteam înţelege metoda lui H e g e l, în mărginirea înzestrării noastre proprii. Nu eram atât de îndrăsneţi ca să-l căutăm în lipsa de claritate şi în celelalte lipsuri ale metodei înseşi, de care era vorba »[1]).

Influenţa prelegerilor lui H e g e l, asupra celor ce le ascultau, era cu atât mai puţin explicabilă, cu cât el nu dispunea de niciunul din mijloacele personale de acţiune, care ajutaseră pe F i c h t e şi pe S c h e l l i n g să aibă, la început cel puţin, succese atât de mari. Cel dintâi făcea, prin însăşi înfăţişarea sa fizică, o impresie deosebită; lui Hufeland, bunăoară, îi păruse, cum am văzut, că era o « supra-forţă »; iar valoarea retorică a cuvântărilor sale era incontestabilă. Cel de-al doilea părea, după S t e f f e n s, atât de categoric şi de neînduplecat, în tot ce afirma, şi dispunea totdeodată de o formă literară atât de seducătoare, încât îşi « răpea », — cum zicea învăţatul norvegian, — ascultătorii. Lui H e g e l, aceste mijloace,

[1]) G u s t a v R ü m e l i n, *Reden und Aufsätze*, p. 48.

accesorii de sigur, dar nu mai puțin importante, îi lipseau cu desăvârșire. Infățișarea lui n'avea nimic impunător și nimic atrăgător; ceea ce o caracteriza era vechea simplitate burgheză; în trăsurile feții, care îi atârnau parcă în jos, palide și obosite, nu se reflecta o pasiune mistuitoare, ci întregul trecut al unei gândiri ce lucrase, fără odihnă, ziua și noaptea. Așa îl descria unul din elevii ce îi urmase cursurile și îi susținea apoi ideile, ca docent și profesor la universitatea din Berlin, din 1827 înainte. In lucrarea întitulată « Vorstudien für Leben und Kunst », din 1835, Heinrich Gustav Hotho, ne-a lăsat un portret, ce nu poate fi bănuit de nicio exagerare, și pe care îl reproducem în original: « Die früh gealterte Figur war gebeugt; weder von imponirender Hoheit, noch von fesselnder Anmut zeigte sich eine äusserliche Spur; ein Zug altbürgerlicher Gradheit war das Nächste, was sich in seinem ganzen Behaben bemerkbar machte. Den ersten Eindruck des Gesichts werde ich niemals vergessen. Fahl und schlaff hingen alle Züge wie erstorben nieder, keine zerstörende Leidenschaft, aber die ganze Vergangenheit eines Tag und Nacht verschwiegen fortarbeitenden Denkens spiegelte sich in ihnen wieder » [1]). Și tot așa de puțin cuceritoare, ca înfățișarea personală a lui H e g e l, era și forma verbală a prelegerilor sale. Același elev al său ne-a lăsat, în aceeași carte, și o descriere a modului cum vorbea el de pe catedră. « Obosit și indispus, sta, cufundat în sine însuși, cu capul aplecat asupra voluminoaselor sale caete de note, pe care le răsfoia mereu, căutând câte ceva, înainte și îndărăt, în susul și în josul paginelor, și vorbind într'una ». Cu toate că vorbea într'una, însă, « fiecare propoziție părea izolată, închegându-se cu sforțare, îmbucătățită și încurcată (zerstückt und durcheinander geworfen) ». Până și accentuarea cuvintelor era neobișnuită și îngreuia înțelegerea legăturii lor: « Fiecare vorbă, fiecare silabă, părea a se libera fără voia lui, spre a primi dela vocea lui lipsită de sunet metalic (von der metallleeren Stimme) o uimitoare apăsare temeinică (einen wundersam gründlichen Nachdruck), ca și cum ar fi fost cea mai importantă ».

[1]) *Op. cit.*, p. 383.

Cu toate acestea, contrastul dintre forma, atât de puțin strălucită, a prelegerilor lui H e g e l, și atenția deosebită ce li se acorda, nu numai de autoritățile politice, dar și de personalitățile culturale ale timpului, care veneau adesea să le asculte, făceau pe unii dintre studenții mai reflexivi, — și printr'înșii și pe ceilalți, — să le considere ca reprezentând lupta aprigă, — ce nu se putea isprăvi niciodată și se reînnoia de aceea mereu, în fiecare clipă, — a unui gânditor adânc, cu marile greutăți ale problemelor capitale pe care le ataca. Cum zicea Hotho, ale cărui impresii le-am reprodus până acum: « El avea să scoată gândurile cele mai puternice (die mächtigsten Gedanken) dela temeliile cele mai profunde ale lucrurilor, — și, pentru ca ele să poată lucra mai departe cu destulă vioiciune, trebuiau, deși concepute și frământate cu ani întregi mai nainte, să se nască oarecum din nou, la fiecare dată, în spiritul său, într'o prezență veșnic vie (in stets lebendinger Gegenwart). Nu se putea închipui o reprezentare plastică mai vie a acestei greutăți și a acestei aspre munci, decât ceea pe care o ofereau prelegerile lui H e g e l » [1]).

Cu toată admirația ce lua naștere astfel, pentru profesorul al cărui prestigiu creștea, între anii 1820 și 1830, necontenit, înțelesul ideilor sale rămânea totuși obscur, pentru cei mai mulți din cei ce le urmăreau. Poate chiar pentru toți. I se atribuia lui H e g e l însuși o declarație, ce-i scăpase poate într'un moment de descurajare, — ca cele care îl făcuseră pe F i c h t e să scrie faimosul « Raport clar ca lumina soarelui », în scopul de a « constrânge pe cititori să înțeleagă ». El ar fi zis odată, plângându-se de opacitatea intelectuală a lumii din timpul său, că nu-l înțelesese decât un singur om, care însă îl înțelesese rău... Nu se știa împotrivă cui, anume, îndreptase el această critică amară. Cei câțiva adversari ai lui, pe cari îi vom vedea mai departe, susțineau, nu fără ironie, că ea se îndrepta în realitate împotriva propriei sale filosofii. Căci o filosofie, căreia lumea nu-i era ostilă, pe care, din contra, mai toți se sileau, ca să fie la modă, s'o pătrundă, — și se grăbeau, în orice caz, s'o admire, — dar pe care autorul ei

[1]) H o t h o, *Vorstudien für Leben und Kunst*, p. 384 și următoarele.

declara, el însuși, că n'o înțelegea nimeni, nu putea fi decât o filosofie, despre care lucrul cel mai bun ce se putea spune era că, fie din cauza formei, fie din cauza fondului, era foarte anevoie de înțeles...

Poate că, dacă ar fi trăit ceva mai mult, H e g e l ar fi putut ajunge să dea ideilor sale forme ceva mai clare și mai precise. Față de conținutul, din ce în ce mai bogat, al tezaurelor, de tot felul, ale culturii, față de ritmul, din ce în ce mai accelerat, al progreselor ei, durata normală a vieții omenești, — pentru aceia cel puțin, care aspiră a se ridica pe treptele mai înalte ale cugetării filosofice, — a început să pară, în chip firesc, prea neîndestulătoare. Acumularea și asimilarea enormului material de date, asupra diferitelor aspecte ale lumii, care sunt indispensabile pentru înțelegerea ei totală, în filosofie, iau atât de mult timp, încât nu mai lasă destul pentru formularea, în condiții mai satisfăcătoare, a concepțiilor nouă. Și H e g e l a murit, în plină putere încă, la o vârstă, la care mai putea spera să dispună de un deceniu, cel puțin, de muncă, încordată și rodnică. Atins de epidemia de holeră, ce bântuia în Germania, și nu cruțase Berlinul, filosoful și-a dat sfârșitul la 14 Noemvrie 1831.

Să trecem acum, — ținând seamă de avertismentul îndoielilor pe care le avea H e g e l însuși, cu privire la inteligibilitatea ideilor sale, și luând toate precauțiile necesare, — la analiza operelor ce le cuprindeau.

CAP. X

# CONSTITUIREA IDEALISMULUI LOGIC

In cea dintâi lucrare filosofică a sa, — cea pe care o publicase în 1801, la Jena, sub titlul « Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie », — H e g e l se înfățișa, cum am văzut în capitolul precedent, ca un adept al idealismului, pe care îl inaugurase F i c h t e, — sub forma însă, pe care i-o dase S c h e l l i n g. El împărtășea părerea celui dintâi din acești predecesori ai săi, că lumea n'a putut să purceadă decât dintr'un principiu unic, care n'a putut să fie, în ceea ce-i constituia esența, decât o activitate pură. Dar nu credea, ca el, că acel principiu inițial a putut să fie Eul, care, spre a se putea constitui, deplin și definitiv, ca atare, a trebuit să-și opună un Non-Eu, deosebit de el însuși. H e g e l adopta, în această privință, părerea lui S h e l l i n g, că principiul creator al lumii a trebuit să fie superior opoziției dintre Eu și Non-Eu. Aceste două aspecte diferite ale existenței cosmice au trebuit să se confunde, la început, în sânul lui, într'o unitate primordială, care nu putea fi decât o identitate absolută. Depășirea criticismului kantian, care declarase că lucrul în sine nu putea fi cunoscut, se realiza astfel, treptat, în cele două forme pe care le luase noua direcție idealistă, a cugetării filosofice a timpului. Cu F i c h t e, era drept, cunoașterea a ceea ce constituia esența lumii se apropia de absolut, dar nu-l putea cuprinde, în adevăr și pe deplin, fiindcă nu putea fi, în cadrul Eului, decât subiectivă. Cu S c h e l l i n g însă, ea izbutea, prin intuiția identității primordiale a Eului cu Non-Eul, să ajungă a fi obiectivă și, ca atare, absolută, în înțelesul cel mai riguros al cuvântului.

Am văzut însă, în capitolul precedent, că, în anii următori, H e g e l s'a depărtat, încetul cu încetul, de acest punct de

plecare al cugetării sale, — şi în lucrarea din 1807, care era întitulată «System der Wissenschaft. Erster Theil. Phänomenologie des Geistes », lua o atitudine independentă. Obiecţiile de căpetenie pe care le ridica împotriva lui Schelling, al căruia adept fusese până atunci, erau două. Ii imputa, mai întâi, că nu dovedise, printr'o demonstraţie logică propriu zisă, necesitatea identităţii primordiale a Eului cu Non-Eul, sau a « subiectivului » cu « obiectivul », în sânul Absolutului iniţial. Acea necesitate era numai presupusă, ca un postulat al gândirii. Un principiu de o asemenea importanţă, însă, nu putea să rămână o afirmare pură şi simplă, care putea fi, ca atare, arbitrară. Principiul ce caracteriza întregul sistem filosofic al lui Schelling, dându-i numele de « filosofie a identităţii », nu putea să iasă, pe neaşteptate, ca un glonţ dintr'un pistol (wie aus einer Pistole geschossen). In al doilea rând, apoi, trecerea dela Absolutul iniţial, unic şi omogen, la infinita multiplicitate şi varietate a lucrurilor lumii reale, nu se înfăţişa, în concepţia lui Schelling, ca un proces logic, ai căruia termeni să fi ieşit, cu o necesitate indiscutabilă, unii din alţii, ci lua forma, ciudată şi arbitrară, a unei serii de trepte sau « potenţe » pur şi simplu închipuite, ce n'aveau ca atare, nimic ştiinţific.

Pe de altă parte, era în sistemul lui Schelling ceva, ce ameninţa să întoarcă cugetarea filosofică a timpului la dualismul din Critica raţiunii pure, pe care se străduise să-l înlăture monismul idealismului subiectiv al lui Fichte. Identitatea absolută a « subiectivului » şi « obiectivului », în principiul primordial al lumii, îl făcea pe Schelling să creadă că diferenţierea lor nu se putea produce decât « dincolo » de marginile lui sau « înafară » de el. Fiind « unic », principiul primordial al lumii era existenţa « totală », absolut omogenă. Lumea, cu multiplicitatea şi varietatea existenţelor ei « parţiale », pe care le diferenţia individualitatea lor, nu se putea desfăşura, ca atare, decât « alături » de el. Cum zicea Schelling însuşi: « Ceea ce este înafară de totalitatea absolută, numesc eu, în această privinţă, o existenţă particulară a lucrurilor » (Was ausserhalb der absolùten Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein der Dinge).

Iar în ultima fază a cugetării sale filosofice, își explica existența răului din lume prin ipoteza, pe care am văzut-o, că « ieșirea » lumii « din » Absolut, la obârșie, atunci când ea a început să existe ca atare, a constituit o « decădere ». Potrivit cu această ipoteză, culmea o atingea răul din lume atunci când, în evoluția ei, apărea conștiința omenească individuală, fiindcă individualizarea, adică deosebirea, separarea, opoziția unităților de existență cosmică, ce luau naștere astfel, față de tot restul Universului, ajungeau la maximum. De unde pornea, apoi, procesul invers, al întoarcerii la binele inițial al Absolutului, în care nu exista nicio opoziție, — și anume, prin înfrânarea treptată a egoismului sensibilității, de către criteriile etice ale rațiunii, care ducea la o scădere progresivă a individualismului (zu einer fortwährenden Abnahme der Selbstheit), tinzând la absorbirea finală a individualului în colectiv, a particularului în general, a finitului și vremelnicului în infinit și etern. Ceea ce însemna că, deși pornea dela Absolut și tindea a se întoarce la el, întreaga evoluție a lumii părea a se desfășura înafară și independent de el, — din care cauză nici nu i se putea vedea necesitatea. Ea rămânea dar, — așa cum o descria S c h e l l i n g, — numai afirmată, în mod arbitrar, nu dovedită, în mod logic.

H e g e l credea însă că, pe această cale, filosofia, renunțând la progresul pe care îl realizase monismul idealist al lui F i c h t e, se întorcea la dualismul lui K a n t și la gravele lui consecințe epistemologice. După Critica rațiunii pure, existența cosmică se compunea din două jumătăți, deosebite și independente: mintea omenească de o parte, lucrurile în sine de alta. Iar legătura dintre ele o făceau posibilă numai formele apriori ale celei dintâi, care se aplicau celor din urmă, transformându-le în fenomene. Altfel, mintea omenească nu putea cunoaște lucrurile în sine, ce rămâneau deosebite și independente de ea. Acest dualism, F i c h t e îl înlăturase, arătând că lumea pe care K a n t o numea fenomenală, adică lumea cunoscută, era produsă de Eul cunoscător, și că, în afară de ea, nu mai exista nimic de cunoscut. Așa numita lume numenală, era o ipoteză, nu numai nelegitimă, din punctul de vedere al lui K a n t însuși, dar și inutilă. Și,

consecvent cu acest punct de vedere monist, Fichte susținea că Eul își opunea Non-Eul «în sine însuși». Lumea apărea, adică, în Eul care o producea. Susținând, dimpotrivă, că lumea exista înafară de Absolut, iar evoluția ei se desfășura, în aparență cel puțin, independent de el, Schelling făcea un pas îndărăt, în spre o concepție ontologică și epistemologică ce nu se mai putea admite. Hegel și-a propus dar să dovedească, la rândul său, că nașterea și evoluția lumii au trebuit să se producă în Absolut și n'au putut să constea decât într'un proces logic, în felul celui prin care explicase Fichte succesiunea stărilor Eului, și care consta în alternarea logică a tezei, antitezei și sintezei.

## I

Dacă însă lumea nu putea lua naștere și evoluția ei nu se putea desfășura decât în Absolut, întrebarea ce se ridica era, care trebuia să fie natura lui, sau, mai pe scurt, ce trebuia să fie el, pentru ca un asemenea proces cosmic să poată începe și să se poată desăvârși, nu numai printr'însul, ci și într'însul? Ca să ne putem lămuri, prealabil, în această privință, ne trebue, zicea Hegel, o bună metodă. Cea de care se servea Schelling, și care consta în intuiția intelectuală, — sau, cum îi mai zicea el, spre a-i pune în evidență caracterul excepțional, intuiția genială, — nu putea duce la scopul urmărit. Ea presupunea o «însuflețire» specială, analoagă cu emoțiunea estetică, îndepărtând astfel cercetarea filosofică de calea științifică riguroasă, pe care trebuia să rămână, ca să poată ajunge la rezultate sigure. In locul unei procedări raționale, constând dintr'o serie de argumentări, amănunțite și sistematice, ea punea o iluminare bruscă, din care ieșea, ca dintr'un pistol (wie aus der Pistole geschossen) intuiția identității absolute a subiectivului cu obiectivul, sau a idealului cu realul, prin suprimarea oricărei opoziții, și, ca consecință, a oricărei posibilități de a le mai distinge, — sau, de a mai distinge, în general, ceva. Intuiția identității absolute, din filosofia lui Schelling, nu mai era astfel, — zicea Hegel, în Prefața

la « Fenomenologia Spiritului », — decât « noaptea în care » după vorba obișnuită, « toate vacile sunt negre » (die Nacht in der, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind).

Calea de urmat, în această privință, n'avea nimic excepțional, ca intuiția genială a lui Schelling. Ea sta, dimpotrivă, la dispoziția tuturor, fiindcă consta în întrebuințarea pură și simplă a intelectului, care era comună tuturor oamenilor, fără deosebire. Cum zicea Hegel însuși, în aceeași Prefață, spre a deosebi filosofia științifică, ce nu se putea întemeia decât pe rațiune, de filosofia « sentimentului » și a « credinței », ce se întemeia pe alți factori sufletești: « Forma intelectuală a științei este calea făcută pentru toți și care se oferă tuturor, ca să ajungă... prin intelect la cunoașterea rațională..., și este în același timp aspirația îndreptățită a conștiinței, care se orientează în spre o asemenea cunoaștere; căci intelectul este gândirea... și, ca atare, este ceea ce e comun științei și conștiinței neștiințifice, prin care aceasta din urmă poate ajunge să pătrundă în domeniul celei dintâi ». (Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg... durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewusstseins..., denn der Verstand ist das Denken..., und das Verständige ist... das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und der unwissenschaftlichen Bewusstseins, wodurch dieses unmittelbar in jenes einzutreten vermag).

Urmărit pe această cale, Absolutul, ca principiu creator al lumii, în realitatea cosmică, și ca fundament al înțelegerii ei, în mintea omenească, nu putea fi conceput decât sub o formă, care să nu excludă conștiința de sine și să nu facă imposibilă cunoașterea. Cu toată tendința sa, atât de pronunțată, în spre monism, care îl apropia de Spinoza, Hegel îi imputa filosofului olandez că n'a ținut socoteală de această necesitate. Dacă concepția lui, că Dumnezeu era substanța unică a lumii n'a izbutit a se impune, a fost fiindcă « instinctul » sigur al minții omenești a dus la credința, care a indignat pe contemporani, că într'o asemenea substanță conștiința de sine era amenințată să dispară, în loc să ajungă, cum s'ar fi cuvenit, la maximul de intensitate, sau, cel puțin, să se poată conserva

(Wenn Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag der Grund hiervon in dem Instinct, dass darin das Selbstbewusstsein nur untergegangen, nicht erhalten ist). Şi tot de aceea n'a reuşit a se impune, — cu toate succesele ei dela început, care n'au putut dura, — nici concepţia lui Schelling, că Absolutul era identitatea, în care subiectul şi obiectul se confundau într'o unitate desăvârşită, în care adică subiectul şi obiectul, nu numai că nu se mai puteau deosebi unul de altul, dar nici nu mai existau, — sau nu existau încă, în opoziţie unul cu altul. Intr'un asemenea Absolut, nu putea exista conştiinţa, — care avea neapărată nevoie de acea opoziţie, — şi prin urmare nici cunoaşterea. Ceea ce-l caracteriza era « golul de cunoştinţă » (die Leere an Erkenntniss).

Hegel credea, aşa dar, că Absolutul trebuia conceput, nu ca o « substanţă », ci ca un « subiect ». Ba încă, — dând Absolutului, ca principiu creator al lumii şi ca punct de plecare al filosofiei, numele de « Adevăr », — stăruia în deosebi asupra acestei credinţe, zicând: « După părerea mea, care nu se poate justifica decât prin expunerea sistemului meu filosofic însuşi, totul se reduce la a concepe şi exprima Adevărul, nu ca substanţă, ci, tot atât de mult, ca subiect » (Es kommt nach meiner Ansicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject auszudrücken). Ce putea să însemneze această enigmatică « părere » a lui Hegel?

Credinţa, că Absolutul, ca principiu iniţial al lumii sau cauză primă a ei, a fost ceea ce i-a dat fiinţă, se exprimă, din punct de vedere logic, printr'o judecată. In orice judecată, însă, acţiunea pe care o indică predicatul trebue să fie produsă de subiect. Absolutul nu poate fi conceput dar, atunci când cugetarea filosofică încearcă să-şi reprezinte modul cum a luat naştere lumea, decât ca subiect. Şi fiindcă acţiunea lui se deosebeşte de a oricărui alt subiect prin faptul că n'a putut fi determinată de nimic dinafară de el, trebue să presupunem că auto-determinarea lui a fost liberă, şi deci voluntară. Ceea ce însemnează că a trebuit să-i cunoască scopul şi să se deose-

beasca prin urmare pe sine însuși, ca subiect activ, de acel scop, ca obiect al acțiunii sale. De unde rezultă, că Absolutul n'a putut fi ceea ce presupunea S c h e l l i n g, adică « indiferența » față de opoziția dintre subiect și obiect, care ar fi fost, în sânul lui, identice.

Tot de aici rezultă că conceptul Absolutului nu-și poate căpăta înțelesul deplin decât în raport cu totalitatea acțiunii pe care o desfășură. Iar din acest punct de vedere, sfârșitul acțiunii sale e tot atât de important, — dacă nu chiar mai important, — decât începutul ei. Ca să știm, bunăoară, ce este un om, nu e de ajuns să ne gândim la modul cum a început existența lui, sub forma ei embrionară; mai trebue să cercetăm ce a devenit el, când a ajuns la sfârșitul desvoltării lui, când s'a realizat adică pe deplin. Embrionul este un om numai « în sine »; « pentru sine » nu ajunge a fi, în realitate, un om decât numai atunci când totalitatea virtualităților sale devine actuală. Tot așa, la început, Absolutul nu este absolut decât numai « în sine »; « pentru sine » nu ajunge el a fi absolut decât numai la sfârșitul evoluției sale, atunci când și-a realizat, în întregime, potențialitățile pe care le poseda. Ceea ce însemnează că conceptul Absolutului, ca să-l poată reprezenta « în și pentru sine » (an und für sich), trebue să cuprindă, în conținutul său, totalitatea desvoltării lui. De aceea, continuând a da Absolutului numele de « Adevăr », H e g e l zice: « Adevărul este Totul. Totul însă este numai Ființa care se desăvârșește prin desvoltarea sa. Trebue dar să zicem despre Absolut, că este, în esență, un Rezultat, că numai la sfârșit ajunge a fi ceea ce este în adevăr, și că în aceasta constă, tocmai, natura lui, de a fi realitate, subiect, devenire de sine însuși » (Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject oder Sichselbstwerden zu sein).

Toate aceste elemente, apoi, ale conceptului pe care se străduește a-l preciza, — al Absolutului, — le rezumă H e g e l într'un singur cuvânt, zicând că el e « Spirit ». « Că Adevărul

e real numai ca sistem, sau că Substanța este în esență Subiect, se exprimă în reprezentarea, care consideră Absolutul ca Spirit, — noțiunea cea mai sublimă, care aparține timpului nou și religiei lui » (Dass das Wahre nur als System wirklich, oder dass die Substanz wesentlich Subject, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht,— der erhabenste Begriff, der der neuen Zeit und ihrer Religion gehört). Căci numai Spiritul, care se desvoltă astfel, — din propria sa inițiativă, prin propria sa putere și după propria sa lege, — poate « ști » ce a fost, ce a vrut să fie și cum a ajuns la acel rezultat, poate adică să creeze « știința », pe care ne străduim a o găsi în filosofie. « In aceasta îi stă realitatea, în aceasta îi stă imperiul; pe care și-l clădește în propriul său element » (Der Geist, der sich so entwickelt, als Geist, weiss, ist die Wissenschaft. Da ist seine Wirklichkeit und das Reich das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut).

## II

Absolutul, așa dar, e Spirit. Iar cunoașterea lui, ca atare, e știința pe care o căutăm, știința la care urmează să ne oprim, fiindcă dincolo de ea nu mai e nimic de știut, este cu alte cuvinte, știința absolută. Numai că, așa cum i-am precizat natura, prin analiza prealabilă a noțiunii Absolutului, n'am făcut decât să indicăm țelul către care trebue să ne îndreptăm, în căutarea științei la care voim să ajungem. Până la realizarea acestui scop, drumul e lung și greu. Pentru ca să-l putem străbate, fără să ne fie teamă că ne vom osteni în zadar, trebue să înlăturăm, dela început, o îndoială, ce ar putea să ne țină pe loc. Știința, pe care o urmărim, ca să fie absolută, trebue să excludă orice relativitate, adică orice aproximație; ea trebue, nu numai să reproducă, întocmai, obiectul ei, dar să se confunde, oarecum, cu el, să ni-l dea, oarecum, pe el însuși, nu numai o imagine, fie și exactă, a lui. E însă cu putință așa ceva?

Filosofii de până acum n'au făcut, — după H e g e l, — decât să ridice, în această privință, tot felul de îndoieli, unele

mai grave decât altele. Empiriștii, în frunte cu Bacon, raționaliștii, în frunte cu Descartes, criticiștii, în frunte cu Kant, au pornit, toți, dela vechiul dualism ontologic, care nu-i putea duce decât la scepticism. Mintea omenească și lumea erau, pentru ei, realități cosmice deosebite și independente una de alta. Ca să cunoască lumea, mintea omenească, după ce primea, pe calea simțurilor, cele dintâi date, încă vagi, despre lucrurile exterioare, trebuia să le supună unei serii întregi de « prelucrări », ale « facultăților » sale proprii, cum zicea Locke, sau să le treacă prin prisma « formelor » sale apriori, cum zicea Kant. Iar rezultatul era, că ceea ce « apărea » în conștiința omenească era altceva decât ceea ce « exista », în realitate, înafară de ea. Raționaliștii susțineau, e drept, că ideile adevărate ale oamenilor erau un produs exclusiv al rațiunii lor. Dar, în acest caz, nu se mai putea înțelege cum se acordau ele cu lucrurile la care se refereau. De unde, ipotezele, atât de anevoie de admis, ale ocazionaliștilor, francezi și olandezi, sau ale celor ce, în frunte cu Leibniz, presupuneau o « armonie prestabilită », — hotărîtă adică dela început, de Dumnezeu însuși, între ideile oamenilor și lucrurile dinafară de ei. Spinoza singur a susținut, în timpurile moderne, identitatea sau, cel puțin, paralelismul acestor două aspecte ale existenței cosmice, în formula cunoscută « ordo idearum idem est ac ordo rerum ». Numai că, din nefericire, el nu izbutea să facă cu putință de înțeles această identitate sau acest paralelism, prin concepția substanței unice, cu atribute și moduri diferite. Dacă însă punem, în locul acelei concepții statice, o concepție dinamică,— în felul, zice Hegel, cum ne-am străduit a o arăta, — atunci putem înțelege uimitoarea potrivire de care e vorba. Învățatul italian Vico, pentru care Hegel avea o mare admirație și ale cărui idei, în filosofia istoriei, le-a utilizat, — zicea că, dacă noi suntem siguri de adevărul principiilor geometrice, este fiindcă le construim noi înșine, așa încât nu pot fi altfel decât așa cum le facem să fie. Tot așa, Spiritul absolut e sigur de adevărul cunoștințelor sale despre lucrurile lumii, fiindcă el le creează, gândindu-le. Iar prin el, ne împărtășim și noi din acel adevăr, fiindcă noi, când ne străduim să înțelegem

lumea, nu facem altceva decât să reproducem, în mintea noastră, procesul logic prin care Spiritul absolut, gândind lumea, a creat-o.

Acest proces îl studiază H e g e l, în « Fenomenologia spiritului », în mod istoric, străduindu-se să ilustreze prin interpretarea psihologică a principalelor faze, atât ale desvoltării omului cât şi ale evoluţiei culturii, modul cum s'a ridicat Spiritul absolut, prin spiritul omenesc, până la conştiinţa deplină de sine însuşi sau până la recunoaşterea identităţii sale cu lumea. Acele faze, care s'au succedat, istoriceşte, sub forme mai mult sau mai puţin clare, la intervale de timp mai mult sau mai puţin mari, şi din care cea din urmă de abia a început, au fost cele următoare: 1) conştiinţa « obiectivă » (das gegenständliche Bewusstsein); 2) conştiinţa de sine însuşi, 3) raţiunea; 4) moralitatea; 5) religia; 6) ştiinţa absolută. Succesiunea lor a reprezentat scăderea treptată a opoziţiei dintre « subiectiv » şi « obiectiv », dintre spiritul cunoscător şi lumea cunoscută, — sau, cum zicea F i c h t e, dintre Eu şi Non-Eu. La început, în « conştiinţa obiectivă » (in dem gegenständlichen Bewusstsein), acea opoziţie părea ireductibilă. Mai mult încă, întreaga realitate părea a se concentra în lumea obiectelor de cunoscut, spiritul cunoscător nefiind decât un reflex ireal al ei. Obiectele de cunoscut rămâneau, în adevăr, totdeauna aceleaşi, pe când spiritul cunoscător varia necontenit, de vreme ce, despre aceleaşi obiecte de cunoscut, avea, în diferitele momente ale timpului şi în diferitele puncte ale spaţiului, cunoştinţe diferite. Ca atare, chiar dacă nu era ireal, spiritul cunoscător nu părea a dispune, în acea primă fază a conştiinţei, decât de o realitate secundară şi subordonată, faţă de aceea a lumii cunoscute. Cu apariţia « conştiinţei de sine », spiritul cunoscător a început să-şi afirme, mai cu tărie, realitatea. Iar cu apariţia « raţiunii », ca a treia fază a conştiinţei, a ieşit în evidenţă şi rolul lui precumpănitor în actul cunoaşterii, care punea în legătură cele două aspecte ale existenţei cosmice, adică « subiectivul » şi « obiectivul ». In a patra fază a conştiinţei, care a fost « moralitatea », a apărut tendinţa spiritului cunoscător către unitate, în propriul său domeniu mai întâi, prin recunoaşterea identităţii de natură a diferitelor sale forme.

Necesitatea practică a spiritelor individuale de a ținea socoteală unele de altele, de a-și respecta reciproc existența și manifestările, nu-și găsea justificarea decât în egala lor îndreptățire, la existență și la libertate de acțiune, pe baza identității lor de natură. In a cincea fază a conștiinței, care a fost « religia », întreaga realitate a lumii, cu ambele ei aspecte, — cel obiectiv și cel subiectiv, — a ajuns a fi considerată ca subordonată Ființei supreme, care i-a dat naștere, adică lui Dumnezeu. In sfârșit, în ultima ei fază, care este « știința absolută », conștiința consideră lumea ca neputând fi decât de aceeași natură cu Creatorul ei, adică de natură spirituală. In sânul Cauzei prime, așa dar, care este Spiritul absolut, cele două aspecte opuse ale lumii, — cel subiectiv și cel obiectiv, — se confundă într'o unitate desăvârșită, recunoscându-și identitatea. Hegel relua astfel o concepție, ce nu rămăsese străină predecesorilor săi pe calea idealismului. F i c h t e susținea că Eul individual, ieșit din diviziunea inițială a Eului universal, neputând suporta, nici mărginirea, nici lipsa relativă de libertate, la care se vedea condamnat, tindea să se întoarcă la originea lui, și, recunoscându-și identitatea de natură cu ea, să se piardă în sânu-i. Iar S c h e l l i n g arăta, sub numele de « potențe », treptele succesive pe care Absolutul, sau, cum îi mai zicea el, Spiritul lumii, — care și-a sfâșiat, la început, unitatea primordială, ca să dea naștere celor două aspecte de căpetenie ale existenței cosmice: natura fizică și lumea ființelor vii, — s'a întors, încetul cu încetul, la sine însuși, regăsindu-și unitatea pierdută, în recunoașterea identității sale cu tot ce părea a nu avea ființă decât numai înafară de el însuși. Reluând această concepție, H e g e l o îmbrăca de sigur, în « Fenomenologia spiritului », în alte forme, — mai accesibile și mai acceptabile. Aspectul imaginar și, nu arareori, fantastic, al « potențelor » lui S c h e l l i n g, dispărea cu desăvârșire la « fazele » lui H e g e l, făcând loc unei expuneri mai științifice, întemeiate pe date istorice. Dar concepția rămânea, în fond, aceeași.

Original era, în schimb, la H e g e l, mecanismul, care producea evoluția Spiritului absolut, silindu-l să treacă prin « fazele » ce duceau la conștiința deplină de sine însuși. Acel

mecanism izvora, după el, din natura însăşi a conştiinţei, în genere. Cum o arată, — zicea el,— etimologia chiar a cuvântului ce o desemnează, conştiinţa implică ştiinţa. A fi conştient de ceva, însemnează a şti ceva despre un obiect oarecare. Ştiinţa însă, ca să-şi merite numele, trebue să fie adevărată, — ceea ce presupune acordul ei cu obiectele la care se referă. Conştiinţa e astfel silită să-şi pună, la fiecare pas, întrebarea, dacă ştiinţa ei despre lucrurile lumii este sau nu conformă cu ele, — şi, până când găseşte un răspuns care s'o poată mulţumi, stă la îndoială. De aceea zicea H e g e l că natura conştiinţei o exprimă noţiunea, numai, a ştiinţei, ca scop de urmărit, nu ştiinţa însăşi, ca scop realizat. Sau, cu propriile lui cuvinte: « Conştiinţa naturală ar fi numai noţiunea ştiinţei sau ştiinţă nerealizată » (das natürliche Bewusstsein sei nur der Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen). Şi tot H e g e l zicea că, dată fiind îndoiala, de care e cuprinsă, necontenit, conştiinţa, Fenomenologia spiritului, întru cât studiază şi caută să reconstitue stările succesive, pe care a ajuns a le lua ea, sub presiunea îndoielii, ar putea fi considerată ca reprezentând « scepticismul, ce se îndreptează asupra întregului cuprins al ştiinţei pe cale de apariţie » (der auf den ganzen Umfang des erscheinenden Wissens sich richtende Skepticismus). O asemenea interpretare a operei sale ar fi însă, — adăuga el, — greşită. Căci îndoiala conştiinţei, în căutarea ştiinţei, e numai provizorie şi metodică, nu principială şi definitivă, cum e aceea a scepticismului, ca teorie epistemologică. Ca atare, scepticismul nu caută să facă posibilă ştiinţa adevărată, ci dimpotrivă, se străduieşte numai să-i demonstreze, cu orice preţ, imposibilitatea. Inaintarea conştiinţei, din îndoială în îndoială, către adevăr, nu e prin urmare un proces « nihilist ». E numai un proces cu aspect negativ, întru cât întrebuinţează negaţia ca instrument pentru descoperirea adevărului. Sub aparenţa lui negativă, procesul în chestie tinde la un scop pozitiv.

E acum întrebarea, în ce constă mecanismul căutării adevărului, pe care îl pune în mişcare îndoiala conştiinţei? Răspunsul lui H e g e l este, că nu poate consta decât în compararea ştiinţei, pe care a ajuns să şi-o formeze ea, provizoriu, despre obiecte, cu ele însele. Şi fiindcă, din punctul de vedere

al idealismului, obiectele în chestie nu pot să existe decât în conștiința însăși ce are, despre ele, o știință oarecare, comparația de care e vorba ia un aspect special. Și anume, conștiința compară ceea ce sunt obiectele « pentru ea » cu ceea ce sunt ele « în sine ». Existența lor pentru conștiință o numește H e g e l « existență pentru un altul » (Füreinanderessein), iar existența lor « pentru ele », ne mai fiind pentru altcineva, o numește « existență în sine însăși » (Ansichselbstsein). Ceea ce însemnează, că existența lucrurilor « pentru conștiință » este « aparența » lor (ihre Erscheinung), sau, cu alte cuvinte, forma sub care îi apar ele, pe când existența lor « în sine » este ceea ce le constitue fondul, este, cu alte cuvinte, « esența » lor (ihr Wesen). Conștiința, care se îndoiește de știința sa despre lucruri, compară, așa dar, aparența cu esența lor, — sau, mai exact, cu ceea ce « crede » că « trebue » să fie esența lor, despre care, deocamdată, n'are o cunoștință propriu zisă. De unde vine însă această curioasă credință a ei? Ce i-o dă și ce o îndreptățește?

E aici, în expunerea lui H e g e l din « Fenomenologia spiritului », un punct obscur, asupra căruia trebue să ne oprim un moment, spre a-i pune în evidență dificultatea. Compararea a doi termeni, — oricare sau de orice natură ar fi ei, — nu poate să constea decât în stabilirea asemănărilor și deosebirilor dintre ei. Ea este, ca atare, o operație ce presupune cunoașterea termenilor respectivi. Vechea obiecție, pe care A n t i o h din Ascalon o ridica în contra probabilismului celei de-a treia Academii, se întemeia tocmai pe această necesitate. C a r n e a d e susținuse că, în lipsa unui criteriu sigur al adevărului — și deci a imposibilității de a-l stabili în mod indiscutabil, — oamenii trebuiau, ca să nu rămână paralizați în viața practică, să se mulțumească cu ceea ce « părea » — și era deci « probabil » — să fie adevărat, adică cu « verosimilitatea ». Antioh însă îi opunea obiecția de bun simț, că nu se poate ști ce « seamănă » cu adevărul, cât timp nu se știe ce « este » adevărul. Nu se poate stabili adică nicio asemănare între un lucru cunoscut și unul necunoscut, — precum nu se poate stabili, pentru același motiv, nicio deosebire. Ceea ce

însemnează că o comparație a unui lucru cunoscut cu unul necunoscut nu este posibilă.

H e g e l credea, totuși, că conștiința poate compara aparența lucrurilor, — pe care o cunoaște, fiindcă este « existența » lor « pentru ea », — cu esența lor, — pe care n'o cunoaște, fiindcă este « existența » lor « în sine ». Iacă propriile lui cuvinte: « Obiectul pare, e drept, a nu fi, pentru conștiință, decât așa cum îl știe ea; ea pare de asemenea a nu putea ajunge niciodată în dosul acestei aparențe, ca să știe cum este obiectul, nu pentru ea însăși, ci în sine; s'ar părea prin urmare că ea nu poate supune știința sa despre obiect unui examen critic. Numai că, tocmai în acest fapt, că conștiința are, în general, știință despre un obiect, este dinainte prezentă deosebirea, că una este, pentru ea, existența obiectului pentru ea însăși, sau știința ei despre el, și alta, alt moment al ei adică, existența obiectului în sine. Pe această deosebire, care e prezentă, se întemeiază examenul critic. Dacă, în această comparație, cele două existențe nu corespund una alteia, atunci conștiința pare că trebue să-și schimbe știința, spre a o face potrivită cu obiectul; dar în schimbarea științei despre obiect, se schimbă de fapt, pentru conștiință, și obiectul însuși » (Der Gegenstand scheint zwar für das Bewusstsein nur so zu sein, wie es ihn weiss; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, dass es überhaupt von einem Gegenstande weiss, ist schon der Unterschied vorhanden, dass ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewusstsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewusstsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäss zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst).

H e g e l adaugă apoi că, odată cu schimbarea obiectului, se schimbă și conștiința, susținând că așa iaŭ naștere formele ei succesive, sau fazele prin care trece ea, ca să ajungă la

știința absolută. Vorbind de modul cum se produce schimbarea obiectului și de urmările ei, H e g e l zice, într'o frază foarte anevoie de tradus: « Aceasta ni se înfățișează aici așa, că, pe când ceea ce a apărut mai întâi ca obiect se coboară în conștiință la o știință despre el, și existența lui în sine devine existența pentru conștiință a existenței lui în sine, acesta este noul obiect, cu care ia naștere și o nouă formă a conștiinței, pentru care esența este ceva deosebit de ceea ce era pentru cea precedentă: această împrejurare este care călăuzește întreaga serie a formelor conștiinței. Numai această necesitate însăși, sau nașterea noului obiect, care se oferă conștiinței, fără ca ea să știe cum i se întâmplă aceasta, este ceea ce, pentru noi, se produce, oarecum, în spatele ei » (Dies bietet sich hier so dar, dass, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewusstsein zu einem Wissen vom ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewusstsein Sein des Ansich wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewusstseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden: dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewusstseins leitet. Nur diese Nothwendigkeit selbst oder die Entstehung, des neuen Gegenstandes, der dem Bewusstsein, ohne zu wisen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht).

Acestui proces, în cursul căruia vălurile ce ascund existența în sine a obiectelor cad unul după altul, așa încât conștiința ajunge în cele din urmă să le cunoască esența adevărată și să realizeze astfel știința absolută, îi dă H e g e l numele de « dialectică ». Ca într'un « dialog », în care părerile celor ce discută, despre lucrurile în discuție, se schimbă succesiv, apropiindu-se din ce în ce mai mult de adevăr, așa se schimbă și înfățișarea, în conștiință, a obiectelor lumii, în cursul procesului de care e vorba, și căruia, spre a-i pune în evidență caracterul dinamic, H e g e l îi mai zice și « mișcare dialectică » (dialektische Bewegung). La această mișcare dialectică se reduce, după el, și ceea ce filosofii numesc, de obiceiu, experiență. Cum zice H e g e l însuși: « Această mișcare dialectică, pe care o îndeplinește conștiința în ea însăși, atât în ce privește

știința cât și în ce privește obiectul ei, este propriu vorbind, întru cât dintr'însa iese noul obiect adevărat, ceea ce se numește experiență » (Diese dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird).

## III

Natura acestei mișcări dialectice se precizează, ceva mai bine, în a doua din operele fundamentale ale lui H e g e l, adică în « Știința logicei », în care ia aspectul unui proces formal, mai lesne de urmărit, în amănuntele lui. In introducerea la această operă, filosoful își exprimă mai întâi mirarea că logica a rămas, după două mii de ani, așa cum și-a închipuit-o Aristotel, deși celelalte științe au făcut, toate, de atunci încoace, progrese mari. Iar explicarea acestei regretabile stagnări i se pare că stă în modul cum, după exemplul lui Aristotel însuși, au conceput logica toți cei ce s'au ocupat de ea. Au considerat-o, anume, ca fiind știința gândirii juste, adică a căilor pe care mintea omenească poate ajunge la adevăr. In realitate, logica e mai mult, — mult mai mult, — decât atât. Privită din punctul de vedere al idealismului, — care e, pentru H e g e l, singura concepție epistemologică și ontologică îndreptățită, — logica ia un incontestabil aspect cosmologic. Ea devine știința căilor pe care gândirea Spiritului absolut, — în desfășurarea ei, care nu poate fi decât un proces logic, de succesiune a ideilor, dar este în același timp o acțiune creatoare, de realități cosmice, — ajunge să dea naștere lumii. Logica devine astfel, pentru H e g e l, metafizică, — sau, cum zice el, « filosofie speculativă ». E caracteristic, în această privință, faptul că, în prefața la « Logica » sa, H e g e l o credea destinată să umple golul lăsat, în vieața sufletească a poporului german, de K a n t, care, în Critica rațiunii pure, se străduise a înlătura metafizica, declarând-o, ca știință a lucrurilor în sine, imposibilă. Ca rezultat al sforțărilor lui,

unite cu acelea ale simțului comun, «a părut a se produce spectacolul ciudat, de a vedea un popor cult fără metafizică, — cum s'ar vedea un templu, cu felurite podoabe, dar fără altar» (so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen, — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes).

Cu acest înțeles, Logica continua, în sistemul filosofic al lui H e g e l, Fenomenologia spiritului. El arătase în adevăr, în acea primă operă a sa, cum ajunsese conștiința, în «mișcarea ei dialectică», la «știința absolută», în care «subiectivul» și «obiectivul» se confundau într'o unitate desăvârșită. In acea unitate, aspectul subiectiv al existenței nu mai era decât «cugetarea pură ca activitate înțelegătoare» (das reine Denken als begreifende Thätigkeit), iar aspectul ei obiectiv nu era decât «cugetarea pură ca esență» (das reine Denken als Wesen), a Spiritului absolut, — care, ca principiu creator, da naștere lumii, gândind-o. Succesiunea ideilor, ce alcătuiau gândirea lui, constituia prin urmare procesul însuși al creațiunii, — pe care spiritul omenesc, când se silea să-l înțeleagă, nu făcea decât să-l reproducă, în succesiunea propriilor sale idei. Din această precizare a obiectului Logicei, ca «filosofie speculativă» sau metafizică, rezulta în chip firesc și problema ei de căpetenie. Ca să poată reconstitui succesiunea ideilor Spiritului absolut, ea trebuia să-i descopere, mai întâi, factorul determinant, — fără de care nu i s'ar fi putut vedea necesitatea. Fără o asemenea necesitate, însă, — care nu putea fi decât de natură logică, de vreme ce gândirea pură nu putea cunoaște necesitatea fizică, — succesiunea ideilor Spiritului absolut s'ar fi înfățișat ca ceva arbitrar, și prin urmare inexplicabil. Ceea ce însemna că procesul devenirii cosmice ar fi continuat a rămânea un mister, — așa cum rămăsese în filosofia lui S c h e l l i n g. Am văzut, în adevăr, mai sus. că aceasta era una din obiecțiile de căpetenie pe care le ridica H e g e l împotrivă-i. Creațiunea lumii, ieșirea ei din sânul Absolutului și desfășurarea stărilor ei, nu găseau, în acea filosofie, o explicare logică. Și de aceea, cu toată simpatia pe care i-o arătase la început, a părăsit-o în cele din urmă.

Factorul determinant al succesiunii ideilor Spiritului absolut nu poate fi, — zice H e g e l, încă dela începutul Logicei sale, — decât cel pe care l-am văzut producând, în Fenomenologia spiritului, succesiunea formelor Conștiinței. Este adică negația. Am examinat, atunci, acțiunea ei complexă. Conștiința își formează, mai întâi, despre un obiect, pe care vrea să-l cunoască, o noțiune. Comparând apoi acea noțiune, ca aparență sau « existență pentru ea însăși » a obiectului în chestie, cu esența sau « existența » lui « în sine », ajunge a se îndoi de conformitatea lor. Negând, atunci, adevărul noțiunii pe care și-o formase, conștiința o înlătură, — iar din înlăturarea ei rezultă, nu numai formarea unei alte noțiuni, ci și schimbarea obiectului însuși, la care se referă ea. Ceea ce, în sfârșit, duce, de asemenea, la o schimbare a conștiinței, care ia o altă formă. In « Logică », mecanismul acesta, modificându-se întru câtva, pare a se simplifica. Negația nu mai e provocată de lipsa de conformitate, pe care o constată conștiința, comparând noțiunile sale cu obiectele lor. E provocată de contradicțiile pe care le descopere conștiința, implicate în mod fatal, în toate ideile sale. Iar ca atare, negația nu mai rămâne simplă, ci devine dublă, ducând la o nouă afirmare. Conștiința descopere mai întâi că într'o idee oarecare a ei se găsește implicată ideea contrară, — ceea ce constitue o contradicție. Ea se vede astfel silită să separe noua idee pe care o descopere, de cea pe care o avea mai 'nainte, și să i-o opună, — negându-i astfel adevărul. Conștiința observă apoi că contradicția, pe care a constatat-o, se poate rezolvi printr'o a treia idee, în care cele două, ce se opun una alteia, se pot concilia. Formulând acea a treia idee, și afirmând-o ca adevărată, conștiința neagă în același timp negația sa anterioară. Acestei îndoite negații îi dă H e g e l numele de « negativitate absolută » (absolute Negativität). Primul ei « moment » constă în descoperirea contradicției, cel de-al doilea în înlăturarea ei. Iar rezultatul acestei duble negații este o afirmare, — după vechea regulă sintactică latină: « duplex negatio affirmat ». In realitate însă, « momentele » procesului de gândire de care e vorba, considerat în întregimea lui, sunt în număr de trei. Cel dintâi constă în stabilirea ideii, — sau noțiunii, — dela care pornește

conștiința. Intru cât formarea unei idei sau noțiuni e un rezultat al operației intelectuale a abstracțiunii, Hegel dă acelui prim moment numele de « abstract sau intelectual » (abstract oder verständig). Al doilea moment, — al procesului de care e vorba, — constă în descoperirea contradicției și în negația la care duce ea. Hegel îi dă numele de « dialectic sau negativ — rațional » (dialektisch oder negativ-vernünftig). Al treilea moment, în sfârșit, constă în înlăturarea contradicției, printr'o nouă negație, care duce la o afirmare. Hegel îi dă numele de « speculativ sau pozitiv-rațional » (speculativ oder positiv-vernünftig).

Ca să-și poată explica desfășurarea activității Eului, — care nu putea consta decât în gândire, așa încât produsele ei nu puteau fi decât idei, — Fichte utilizase, cum am văzut, un proces analog. Celor trei momente ale acelui proces, însă, le dedea numele de « teză », « antiteză » și « sinteză ». Eul se « punea » mai întâi pe sine însuși, își « opunea » apoi Non-Eul, și, constatând contradicția acestor doi termeni ai cugetării sale, îi concilia, în sfârșit, în ideea « limitării » sau a « divizibilității ». Ideea Eului era dar o « punere » sau o « teză », ideea Non-Eului o « opunere » sau o « antiteză », iar ideea « limitării » sau a « divizibilității », o « conciliere », în care primele două idei contrare puteau sta alături, — era adică o « sinteză ».

Luând dela Fichte modelul acestui proces dialectic, Hegel i-a adăugat ceva ce îi lipsea. I-a adăugat, anume, necesitatea logică a succesiunii termenilor lui. La Fichte, în adevăr, nu se vedea, destul de limpede, legătura termenilor procesului de care e vorba; ei nu rezultau, dela sine, unul din altul; așa în cât, succesiunea lor părea a fi rezultatul unei acțiuni arbitrare a Eului. Iar ceea ce e arbitrar, nu se poate explica în mod logic. In mod logic, adică rațional, nu se poate explica decât ceea ce are o rațiune de a fi. Hegel a căutat dar o motivare logică a succesiunii termenilor, în procesul dialectic pe care îl examinăm. Și l-a găsit în principiul contradicției, care face ca termenii procesului în chestie să iasă, cu necesitate, unii din alții. Spre a înlesni înțelegerea acestei necesități, e poate bine să luăm un exemplu. Putem arunca, bunăoară, o privire asupra modului cum se succed noțiunile,

în procesul formării lor, așa cum ni se înfățișează în activitatea obișnuită a minții omenești. Trebue să atragem însă atenția cititorilor, că acest exemplu nu corespunde întocmai modului cum concepe H e g e l procesul de care e vorba. El îl consideră, anume, ca ducând dela noțiunile cele mai abstracte, mai generale, mai nedeterminate, la noțiuni din ce în ce mai concrete, mai particulare, mai determinate. Pentru el, în adevăr, procesul dialectic începe, cum vom vedea mai departe, cu noțiunea existenței, care e cea mai săracă, în conținut, și cea mai întinsă, ca sferă, din toate noțiunile posibile și imaginabile. La noțiunile mai generale, însă, mintea omenească obișnuită nu ajunge, în chip firesc, decât târziu; punctul ei de plecare îl formează, dimpotrivă, noțiunile mai particulare, ce urmează imediat după reprezentările individuale, având un conținut bogat și o sferă puțin întinsă. Procesul abstracțiunii, care construește edificiul noțiunilor obișnuite ale minții omenești, urmează adică drumul invers, în raport cu acela, pe care credea H e g e l că s'a desfășurat procesul dialectic al gândirii Spiritului absolut. Cu această rezervă, putem încerca să ne apropiem, printr'însul, de înțelegerea necesității logice, de care e vorba.

In mintea noastră, o noțiune se formează prin extragerea a ceea ce este comun, dintr'un anumit punct de vedere, mai multor lucruri de același fel, adică a caracterelor prin care se aseamănă ele, unele cu altele. Scoase astfel din complexul celorlalte caractere ale lor, și rezumate într'un act intelectual, deosebit de reprezentările individuale ale lucrurilor respective, acele caractere comune alcătuesc noțiunea lor generală. Caracterele lucrurilor sunt însă nenumărate, și pot fi privite din puncte de vedere diferite. Iar acele puncte de vedere, putând fi din ce în ce mai cuprinzătoare, pot duce, pe calea abstracțiunii, la noțiuni de o generalitate crescândă. Logica ne arată însă, că, în această ordine, se produce totdeauna o subsumare. Noțiunile mai generale înglobează într'însele noțiunile mai puțin generale ce le preced, — dacă se găsesc pe linia aceluiași proces de abstracțiune, pornit dintr'un același punct de vedere. Fiecare din noțiunile, pe care le putem gândi la un moment dat, se poate găsi implicată într'o altă noțiune,

mai cuprinzătoare decât ea. Ceea ce însemnează că, atunci când gândim o noțiune oarecare, suntem siliți să gândim, fără să vrem, și noțiunea, în care e cuprinsă ea. Acea altă noțiune însă, fiind mai cuprinzătoare decât cea care ne interesează pe noi, mai înglobează încă, în sfera ei, o sumă de noțiuni, deosebite de ea. Spre a putea păstra dar pe primul plan al atenției noastre noțiunea ce ne interesează, trebue să îndepărtăm pe cele ce se deosebesc de ea. Să le îndepărtăm, ca nefiind tot una cu ea, — adică, cu alte cuvinte, negându-le, despre ea sau în raport cu ea.

Expus în termeni abstracți, procesul acesta intelectual, oricât este de elementar, pare totuși obscur. Un exemplu concret îl poate însă lămuri, fără greutate. Când privim, bunăoară, diferitele obiecte individuale, cu formă triunghiulară, ce ni se înfățișează în experiență, mintea noastră, urmând o pornire firească a ei, desprinde din complexurile de caractere, ce le disting, această formă comună a lor și alcătuește dintr'însa noțiunea de triunghiu, sau de figură « cu trei unghiuri ». Această noțiune, însă, ni se arată cuprinsă într'una mai generală decât ea, — în aceea, anume, de figură cu mai multe laturi, care, tăindu-se, două câte două, formează mai multe unghiuri. In acea noțiune mai generală, apoi, mai găsim o sumă de alte noțiuni, asemenea, în această privință, cu cea care ne interesează pe noi, dar deosebite de ea prin numărul laturilor și al unghiurilor, — ca noțiunile de pătrat, pentagon, hexagon, etc. Suntem astfel siliți, spre a nu confunda noțiunea de triunghiu, cu acele alte noțiuni, spre a-i păstra adică limpede, în mintea noastră, înțelesul, s'o deosebim de ele. Cum o deosebim, însă? Considerând acele alte noțiuni ca « contrare » ei, — cum se zice în logica elementară, — și negându-le prin urmare despre lucrurile ce-i alcătuesc sfera. Căci este evident că lucrurile, ce au o formă triunghiulară, nu pot avea, în același timp, una pătrată, sau pentagonală, sau hexagonală.

Și mai limpede ni s'ar înfățișa acest proces, dacă l-am putea urmări așa cum trebue să se desfășure, în mod spontan, în mintea unui copil, care n'a învățat încă geometria, și nu posedă încă noțiunile figurilor geometrice, dar este în stare să reflecteze, singur, asupra celor ce vede, împrejuru-i. Să

ne închipuim, bunăoară, un copil ca Pascal, care, la o vârstă destul de fragedă, a putut descoperi singur unele din teoremele lui Euclid, deși nu învățase încă geometria, sau ca Baader, care păruse idiot până la vârsta de 10 ani, când vieața intelectuală s'a trezit într'însul la vederea figurilor dintr'o carte de geometrie, pe care n'o putuse încă citi, și cu atât mai puțin înțelege. Să presupunem că un asemenea copil vede mai multe triunghiuri, de forme și dimensiuni diferite. El observă fără greutate că, cu toate deosebirile dintre ele, figurile ce i se înfățișează se compun, toate deopotrivă, din câte trei linii, ce se taie, două câte două, formând trei unghiuri. In mintea lui apare, atunci, în mod spontan, noțiunea triunghiului în general, adică noțiunea unei figuri compuse din trei linii ce formează, tăindu-se două câte două, trei unghiuri. Tot atunci își aduce însă aminte copilul, că a mai văzut și alte figuri, compuse din câte mai multe linii, care, tăindu-se două câte două, formau mai multe unghiuri. A văzut, bunăoară, figuri cu patru, cinci, șease laturi și unghiuri. Spre a deosebi aceste din urmă figuri de triunghiul ce l-a interesat mai întâi, copilul le consideră, — în felul său, fiindcă nu cunoaște încă terminologia logică elementară, — ca opuse lui. Căci triunghiul, care îl preocupă, nu poate avea, în același timp, trei laturi și mai multe, sau trei unghiuri și mai multe. Diferențierea spontană a noțiunilor în formație se face adică, în mintea copilului, pe calea contrarietății logice, care duce, în chip firesc, la o negație. « Afirmarea » triunghiului duce, dela sine, la « negarea » figurilor contrare: triunghiul « nu este » un pătrat, un pentagon, un hexagon.

Dar să urmărim, mai departe, efectele acestei negații, — întru cât ne poate ajuta să înțelegem celelalte « momente » ale procesului dialectic al gândirii Spiritului absolut. Negând că triunghiul este un pătrat, un pentagon, un hexagon, copilul nu înțelege să nege existența acestor alte figuri geometrice, care îi sunt date, de asemenea, în experiență. Recunoscând însă existența lor, ca fiind tot atât de reală ca a triunghiului, copilul le pune, din acest punct de vedere, alături, și formează, din toate împreună, noțiunea mai generală de figură geometrică rectilinie, adică de figură compusă din linii drepte, ce închid

un spațiu, tăindu-se două câte două, și formând astfel unghiuri. Negația sa îl duce adică la o noțiune mai generală, în cuprinsul căreia noțiunile contrare pot sta alături, fiindcă nu se mai referă la aceleași obiecte, ci la obiecte diferite, din sfera ei, mult mai întinsă decât aceea a fiecăreia din noțiunile contrare, în parte. In noțiunea mai generală adică, la care ajunge copilul pe această cale, contrarietatea încetează. Negația se transformă într'o afirmație, de natură sintetică.

Tot așa, gândindu-se la figurile compuse din linii drepte, copilul își aduce aminte că a văzut și figuri compuse din linii curbe, — ca cercul, elipsa, etc. Deosebind pe cele din urmă de cele dintâi, el le recunoaște ca contrare lor și neagă astfel, implicit, că ar fi identice cu ele. Această negație însă îl împinge mai departe. Negând că figurile compuse din linii curbe ar fi tot una cu cele compuse din linii drepte, el nu înțelege să le nege, prin aceasta, existența, care îi este dată în experiență. Recunoscându-le dar ca reale, și pe unele și pe altele, le așează unele lângă altele, ca alcătuind împreună noțiunea mai generală de figură geometrică plană, — în care noțiunile contrare nu se mai exclud, fiindcă nu se raportează la aceleași obiecte. Referindu-se la părți diferite din sfera noțiunii mai generale, contrarietatea lor încetează. Negația se transformă iarăși într'o afirmație de natură sintetică. In sfârșit, gândind noțiunea de figură geometrică plană, — compusă adică din linii, drepte sau curbe, situate în același plan, — copilul își aduce aminte că a văzut și figuri, compuse din linii, drepte sau curbe, situate în planuri diferite. Deosebind aceste două categorii de figuri, el le recunoaște ca opunându-se unele altora, ca fiind adică contrare, și neagă prin aceasta, implicit, că ele ar fi identice. Dar această negație îl împinge, ca și în cazurile precedente, mai departe. Negând că noțiunea « figură geometrică plană » ar fi tot una cu noțiunea « figură geometrică în spațiu », el nu înțelege nicidecum să nege, nici existența lor în mintea sa, nici existența în lumea înconjurătoare a lucrurilor cu asemenea forme. Recunoscându-le dar, și pe una și pe alta, ca legitime, el nu mai poate face altceva decât să le așeze alături, în aceeași categorie mintală, și să alcătuiască astfel noțiunea, mai cuprinzătoare, de « figură geometrică »

în general, în care cele două noțiuni contrare nu se mai exclud. Negarea lor a dus, și de astă dată, la o afirmare, cu caracter sintetic.

Există dar o necesitate, capabilă să determine, în gândirea logică, ordinea ideilor. Ea este mai vizibilă în argumentări, în care succesiunea ideilor, și formele pe care le iau ele, sunt determinate, în chip neîndoios, de raporturile lor logice. Această necesitate, de natură strict logică, au încercat s'o utilizeze, înainte încă de Hegel, unii cugetători contemporani, care nu se puteau împăca cu modurile cum își închipuiau primii reprezentanți ai idealismului că luase naștere lumea, din principiile lor spirituale, — din Eul lui Fichte sau din Absolutul lui Schelling. In fruntea lor trebue să punem pe Bardili, care ar putea fi chiar considerat ca un precursor al lui Hegel. Să aruncăm o scurtă privire asupra ideilor acestui filosof, aproape cu totul uitat astăzi.

## IV

Christoph Gottfried Bardili s'a născut la 18 Mai 1761, la Blaubeuren, în Württemberg, a fost câtva timp « repetitor » la Seminarul de teologie protestantă din Tübingen, și și-a petrecut cea mai mare parte a vieții la Stuttgart, ca profesor la gimnaziul de acolo. Dintre primele sale lucrări au părut mai importante cele de morală și de psihologie, — ca cea întitulată « Allgemeine praktische Philosophie », din 1795, și cea întitulată « Über die Gesetze der Ideenassoziation », din 1796. In mișcarea generală a ideilor filosofice ale timpului a intrat el cu lucrarea întitulată « Briefe über den Ursprung der Metaphysik », din 1798, în care susținea că mintea omenească nu se poate lipsi de metafizică, fiindcă nu se poate mulțumi numai cu cunoștințele fragmentare, pline de lacune, și veșnic neisprăvite, pe care i le dau științele întemeiate pe experiență. Așa se explică faptul că toți oamenii sunt « metafizicieni din naștere » (geborene Metaphysiker). Toți aspiră în adevăr să ajungă, — așa cum pot, dar cu orice preț, — la o înțelegere totală a lumii. Iar

organul de căpetenie, ce ar putea duce la o asemenea înțelegere, îl vedea B a r d i l i, — ca și primii reprezentanți ai idealismului, F i c h t e și S c h e l l i n g, — în « imaginație » (die Einbildungskraft). Ba chiar, cu tot disprețul său pentru experiență, utiliza, spre întărirea părerilor sale idealiste, și unele « date » ale ei, pe care le interpreta, firește, așa cum îi convenea. El credea, bunăoară, că simțul fundamental al omului este cel tactil, — și că în exercițiul acestui simț, adică în percepțiile tactile, subiectul și obiectul nu se deosebesc încă unul de altul. Separarea acestor doi poli ai cunoașterii nu începe decât în « reprezentările » propriu zise. B a r d i l i susținea chiar că starea sufletească a copilului nou-născut, ale cărui raporturi cu lumea înconjurătoare nu sunt, la început, decât tactile, constitue o astfel de « contopire » (eine solche Verschmelzung) a subiectului cu obiectul, încât poate fi considerată ca reprezentând, anticipativ, conținutul noțiunii Eului absolut, ca substrat supra-sensibil al percepțiilor sensibile, din filosofia « transcendentală » — cum îi zice spiritului idealismului. Singura deosebire era că, în Absolutul lui Fichte, unirea subiectului cu obiectul e un act final al cugetării, pe când în sensațiile tactile ale copilului e o stare primordială; « experiența începe astfel cu ceea ce sfârșește filosofia transcendentală ».

Intr'o altă lucrare a sa apoi, — care a rămas opera sa de căpetenie, și care a apărut în 1800, sub titlul « Grundriss der ersten Logik », — B a r d i l i, mergând mai departe pe aceeași cale, și-a propus să îndrepteze ceea ce numea el « greșeala de căpetenie » a lui K a n t. Acea greșeală era că întemeietorul criticismului separase cugetarea de existență. Redusă la ea însăși, cugetarea care își deapănă, solitară, formele ei apriori, nu mai e decât un vis. Iar alături de ea, dar la o distanță ce nu poate fi străbătută cu niciun chip, se așează o realitate misterioasă, pe care cugetarea e condamnată de formele ei apriori să n'o poată descoperi niciodată. Peste abisul, însă, ce s'a deschis astfel între cugetare și existență, trebue să găsim, neapărat, un mijloc de a arunca o punte. Altfel, ar trebui să renunțăm, definitiv, la metafizică, să renunțăm adică, în teorie, la unitatea sufletească ce pare a-i

fi omului, în practică, nu numai indispensabilă, dar și inerentă. E caracteristic, în adevăr, faptul că, pentru mintea omenească incultă, neturburată de controverse filosofice, problema raporturilor dintre cugetare și realitate nu se pune nicidecum, — ca și cum ele ar alcătui o unitate dela sine înțeleasă. Starea lor naturală pare a fi, astfel, un acord spontan, care presupune o întrepătrundere intimă, dacă nu chiar o identitate desăvârșită a lor. Schelling a încercat să dea acestei stări de fapt a raporturilor dintre cugetare și existență o expresie filosofică, dar n'a izbutit să-i descopere temelia adevărată. Ea trebue căutată în necesitatea logică. Numai această necesitate ne poate explica legătura intimă dintre ceea ce gândim noi și ceea ce există înafară de noi. In adevăr, numai ceea ce gândim în mod necesar, numai ceea ce nu putem adică să nu gândim, indică lucruri ce există, în realitate, dincolo de marginile ființei noastre. Căci numai existența reală a lucrurilor, pe care le gândim, ne poate explica necesitatea, cu care le gândim în fața constatării, pe care suntem siliți s'o facem de atâtea ori în cursul vieții noastre, că noi nu gândim toate lucrurile de aceeași necesitate, se ridică o întrebare, la care nu se pot da mai multe răspunsuri. Este, anume, întrebarea: de ce noi gândim anumite lucruri cu o necesitate căreia nu ne putem sustrage? Răspunsul nu poate fi decât că acele lucruri, existând în realitate, ni se impun cu o putere, căreia mintea noastră nu-i poate rezista.

De aici, Bardili trage concluzia neașteptată că existența nu e altceva decât cugetarea necesară. Și fiindcă necesitatea cugetării nu poate fi decât de ordine logică, trebue să admitem că logica singură ne poate da, din punct de vedere științific, temelia unității, pe care o căutăm. Cugetarea și existența, pe care le separase Kant, nu pot fi readuse la unitate decât cu ajutorul logicei. Așa înțeleasă, însă, logica încetează de a mai fi ceea ce a fost totdeauna, adică știința cugetării, numai. Ea devine, în același timp, o știință a existenței. Noțiunile ei nu mai au numai o valoare epistemologică, ci dobândesc o valoare ontologică. Desfășurarea ideilor, ca momente ale cugetării, se confundă cu desfășurarea fenomenelor lumii, ca momente ale existenței. Procesul cugetării logice devine, în

această ipoteză, procesul devenirii cosmice. Iar acestui proces îi da B a r d i l i, în amintirea lui P l a t o n, numele de « dialectică ». Câțiva ani mai târziu, aceeași concepție avea să apară, cu același nume, în « Logica » lui H e g e l.

## V

In « introducerea » la această operă, unele afirmări, — cu o înfățișare, aproape, de definiții, — arătau că, după părerea autorului ei, știința pe care urma s'o expună nu se confunda numai cu metafizica, ci se putea confunda, din punct de vedere rațional, și cu teologia. « Logica trebue concepută ca fiind sistemul rațiunii pure, ca fiind imperiul cugetării pure. Acest imperiu este adevărul, așa cum este el în și pentru sine însuși, fără niciun văl. De aceea se poate zice că acest conținut este reprezentarea lui Dumnezeu, așa cum este el în ființa lui eternă, dinainte de crearea naturii și a unui spirit finit » (Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist). Identificarea logicei cu metafizica, în gândirea lui H e g e l, am relevat-o mai sus. Ea mergea până acolo, încât îl făcea, cum am văzut în capitolul precedent, să-și anunțe cursul de logică la universitatea din Jena, adăugând specificarea expresă: « ca filosofie speculativă ». Introducerea la « Logica » sa ne arată acum că identificarea nu se mărginea la metafizică; se întindea și la teologie, al cărei obiect era, propriu vorbind, « reprezentarea » lui Dumnezeu. Ceea ce nu era de mirare, întru cât predecesorii lui H e g e l pe calea idealismului, F i c h t e și S c h e l l i n g, dădeau în mod curent principiului creator al lumii numele de Dumnezeu. Modurile, cum își închipuiau ei că a creat acel principiu Universul, puteau fi dar considerate ca tinzând să ia locul modurilor cum își închipuiau teologii religiilor istorice, — cei creștini bunăoară

în « cartea genezei » din Vechiul Testament, — că a « făcut » Dumnezeu lumea. Şi puteau fi supuse, ca atare, unei revizuiri, destinate să le dea o formă mai acceptabilă, o formă ştiinţifică,— adică, în definitiv, o formă logică.

In încercarea ei de a reconstitui, — ca filosofie speculativă, ca metafizică sau, chiar, ca teologie raţională, — modul cum a luat naştere Universul, logica, aşa cum o concepea H e g e l, se lovea de o primă dificultate, cu atât mai mare, cu cât lua înfăţişarea unei dileme. Procesul creaţiunii trebuia să fi avut un început. Iar acel început nu putea fi, după felul nostru obişnuit de a judeca, decât sau « mijlocit » sau « nemijlocit ». In primul caz, procesul de care e vorba a fost, e drept, determinat, a avut adică o motivare, dar nu se mai poate zice că a avut un început. Căci motivarea lui presupunea ceva anterior, care i-a provocat deslănţuirea, — un termen anterior care, întru cât avea şi el nevoie de o motivare, presupunerea, la rândul lui, un alt termen anterior..., şi aşa mai departe, la infinit. In această ipoteză, prin urmare, procesul prin care a luat naştere lumea a avut o motivare, dar n'a mai avut, propriu vorbind, un început. Iar dacă presupunem că începutul procesului creaţiunii a fost nemijlocit, atunci trebue să admitem că el n'a fost determinat de nimic din afară de el. Căci, ceea ce mijloceşte trebue să fie ceva deosebit de ceea ce se mijloceşte; termenul mijlocitor trebue să aibă o existenţă proprie, deosebită de aceea a lucrului mijlocit. In această ipoteză, prin urmare, — a unui început nemijlocit al procesului creaţiunii,— dispărând termenul mijlocitor, care ar fi putut să-l determine, dispare şi motivarea lui. Ne găsim astfel închişi într'o dilemă. In primul caz avem o motivare fără început, în cazul al doilea avem un început fără motivare.

Din această dilemă nu se putea ieşi, înlăuntrul idealismului, decât pe calea, pe care o indicase F i c h t e, dar căreia rămânea să i se dea o altă înfăţişare, — şi anume, o înfăţişare logică. Intemeietorul acestei direcţii a gândirii filosofice pusese la originea procesului creaţiunii un act liber, al Eului primordial, act care era, ca atare, şi nemijlocit şi mijlocit. Era nemijlocit, întru cât, fiind liber, nu era determinat de nimic dinafară, şi nu presupunea dar un termen mijlocitor, care să-l fi pre-

cedat. Era însă, în același timp, mijlocit, fiindcă era determinat, dinlăuntru, de hotărîrea Eului de a se « pune » pe sine însuși, de a se afirma ca existând, — hotărîre ce se confunda cu manifestarea ei, fără a constitui un termen mijlocitor deosebit de ceea ce se mijlocea.

Spre a da o formă logică acestui punct de plecare, trebue, — zice la rândul său H e g e l, — să admitem că cugetarea, care, cum ne-a arătat « Fenomenologia Spiritului », constitue esența principiului creator al lumii, a trebuit să fie, la început, și nemijlocită și mijlocită. A fost nemijlocită, întru cât a trebuit să existe, fără să mai presupună nimic altceva. Și a fost mijlocită, întru cât, ca să « fie », a trebuit să « devină », intrând, în mod spontan, în acțiune, și afirmându-și astfel existența, prin « hotărîrea » ei proprie. Gândirea, adică, s'a afirmat, — dacă ne este îngăduit să recurgem la un pleonasm, — începând să gândească. Și n'a putut să gândească, — la început, când nimic nu exista încă, înafară de ea, — decât că exista ea însăși. Gândirea primordială, care a stat la originea lumii, se reducea astfel la ideea existenței numai, la ideea existenței pure, lipsite încă de orice determinare. « Inceputul » acesta îl caracteriza H e g e l într'un mod, a cărui claritate lăsa, e drept, de dorit, dar al cărui înțeles se putea stabili fără prea multă greutate, — cel puțin aproximativ. El susținea, anume, că începutul de care e vorba n'a putut să-l formeze decât existența pură, care, întru cât nu era decât gândită, nu putea să fie decât o idee. Iacă propriile lui cuvinte: « Dacă trebue însă, fără a se face nicio presupunere, să se ia începutul însuși ca nemijlocit, atunci el se determină numai prin aceasta, că trebue să fie începutul logicei, al gândirii pentru sine. Numai hotărîrea, care poate fi privită ca un act arbitrar, că voim să considerăm gândirea numai ca atare, este în ființă. Așa trebue începutul să fie absolut, — sau, ceea ce aici însemnează același lucru, abstract; nu-i e astfel îngăduit să presupună nimic, nu trebue să fie mijlocit de nimic, nici să aibă un temeiu; el trebue, mai mult, să fie, el însuși, temeiul întregii științe. El trebue de aceea să fie de-a-dreptul nemijlocit, — trebue, mai mult încă, să fie Nemijlocitul însuși. Cum nu poate avea nicio determinare față de altceva, tot așa nu poate avea

niciuna în sine însuși, nu poate să conțină niciun conținut, căci așa ceva ar implica deosebirea părților unei multiplicități variate, raportarea lor unele la altele, și prin urmare o mijlocire. Inceputul e astfel existența pură » (Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich dadurch, dass er der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. Nur der Entschluss, den man auch für eine Willkür ansehen kann, dass man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden. So muss der Anfang absoluter oder, was hier gleichbedeutend ist, abstracter Anfang sein; er darf so nichts voraussetzen, muss durch nichts vermittelt sein, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muss daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von verschiedenen aufeinander, somit eine Vermittelung. Der Anfang ist also das reine Sein).

Dela acest « început » a pornit, așa dar, acea « mișcare dialectică » a cugetării, care, cum am văzut mai sus, a constituit, după H e g e l, procesul creator al lumii. Iar ceea ce l-a deslănțuit, a fost contradicția pe care o închidea în sine ideea primordială a existenței pure. « Fenomenologia spiritului » ne-a arătat, în adevăr, că contradicția este, în lume, principiul mișcării și al vieții. Cum zicea H e g e l însuși, care nu pregeta să reia, necontenit, această concepție, în celelalte opere ale sale: « Ceea ce mișcă lumea, în general, e contradicția » (Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch). Iar celor ce vedeau în contradicție un defect al gândirii logice, în loc să vadă un ferment al ei, H e g e l le răspundea că, dacă n'ar exista pe lume nimic, în care să nu se cuprindă, în chip firesc, contradicția, ca « identitate a unor calități contrare », atunci n'ar mai fi, într'însa, nimic « viu ». Căci viața, sub toate formele ei, nu consta în altceva decât în « crearea » și « depășirea » necontenită a contradicției, ca operații a căror alternare constitue esența însăși a procesului

vital. Să vedem dar, mai de aproape, în ce consta contradicția pe care, după H e g e l, o implica noțiunea existenței pure, dela origine, și cum a deslănțuit ea « mișcarea dialectică » a rațiunii.

Cu acea primă noțiune începea gândirea rațiunii primordiale. Ce putea fi ea, ca atare ? Când noi începem să gândim, — zice H e g e l însuși, — « n'avem altceva decât gândul, în nedeterminarea lui pură; căci determinarea presupune, pe lângă unul, și un altul; la început însă n'avem încă un altul. Nedeterminatul, așa cum îl avem aici, este Nemijlocitul; nu Nedeterminarea mijlocită, ci Nedeterminarea dinaintea oricărei determinări, Nedeterminarea dintru început » (Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, denn zur Bestimmung gehört schon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Bestimmungslose, wie wir es hier haben, ist das Unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmunglose als Allererstes).

Noțiunea « existenței pure », fiind cea mai abstractă și mai generală din toate cele ce aveau să ocupe, ulterior, gândirea creatoare, în desfășurarea ei, nu putea fi decât lipsită de orișice determinare. Ea nu putea avea, cu alte cuvinte, niciun « conținut ». Sau, întru cât, din punct de vedere formal, orice noțiune trebue să aibă unul, nu ne rămâne decât să credem că conținutul ei trebuia să fie absolut gol. Cum zice H e g e l însuși: « Existența pură este nedeterminarea pură, este golul pur. Nu este, într'însa, nimic de intuit, dacă poate fi vorba aici de intuire; sau, e numai această pură, goală intuire însăși. Tot așa de puțin e de gândit ceva într'însa; sau e, de asemenea, numai această pură, goală gândire. Existența, Nemijlocitul nedeterminat, este de fapt Nimic, nici mai mult, nici mai puțin decât Nimic » (Das reine Sein ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies reine, leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmit-

telbare, ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts).

Termenii contradicției apar astfel, dela sine, în noțiunea primordială a existenței pure, care se arată, în mod spontan și inevitabil, ca nefiind nimic, « nici mai mult, nici mai puțin decât nimic ». In raport cu existența, însă, nimicul este, din punct de vedere logic, negațiunea ei. Nimicul este, cu alte cuvinte, ceea ce nu există. Ceea ce însemnează că, în forma ei pură, existența se arată a fi tot una cu neexistența, — împotriva principiului logic al contradicției, după care niciun lucru nu poate fi în același timp el însuși și contrariul său. Niciun lucru, adică, nu poate să fie « ceva » și să fie, — sau, ca să păstrăm modul de exprimare curent în limba noastră, să nu fie, — în același timp, « nimic ». Niciun lucru, cu alte cuvinte, nu poate să existe și, în același timp, să nu existe.

In fața acestei dificultăți inițiale, de care se lovea, la prima ei manifestare, — cugetarea creatoare, fiind silită să treacă dela primul la al doilea termen al contradicției pe care o descoperea, spre a-i confrunta și compara, a trebuit să recunoască, mai întâi, că ei erau, amândoi, îndreptățiți, și să caute, apoi, respectând legitimitatea lor, să-i concilieze, printr'un al treilea termen, în care contradicția lor să înceteze. In adevăr, gândirea primordială exista, întru cât « începuse » să gândească. Intru cât însă n'avea încă niciun conținut, de vreme ce nu gândea încă nimic determinat, era ca și cum n'ar fi gândit, era, cu alte cuvinte, ca și cum n'ar fi existat. Existența pură, ca prim termen al contradicției, exprima aspectul pozitiv al cugetării creatoare, ce începuse de abia, iar Nimicul exprima aspectul ei negativ. Și amândouă aceste aspecte erau reale. Existența pură a gândirii « era » Nimic, întru cât era lipsită de orice conținut, întru cât adică nu era, într'însa, nimic de gândit, nimic de cunoscut. Gândirea pură, dela început, gândea, așa dar, ca și cum n'ar fi gândit, exista, prin urmare, ca și cum n'ar fi existat. Existența ei era tot una cu neexistența.

Inlăturarea acestei contradicții, care era fatală, întru cât ambii ei termeni erau reali, nu era posibilă, după H e g e l, decât printr'un al treilea termen, care era « devenirea » (das Werden). In adevăr, devenirea singură putea întruni laolaltă

existența pură cu nimicul, — sau, cu alte cuvinte, existența cu neexistența, — într'o incontestabilă unitate. Intru cât este în devenire, existența nu e altceva decât « apariția » a ceea ce începe să ia ființă; întru cât este în devenire, neexistența nu e altceva decât « dispariția » a ceea ce își pierde ființa. De aceea, — zicea H e g e l însuși, — « adevărul existenței, ca și al nimicului, este unitatea lor; această unitate este devenirea » (Die Wahrheit des Seins, sowie des Nichts, ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden).

In această formulare abstractă a ei, devenirea, ca unitate a existenței cu neexistența, e anevoie de înțeles. Să încercăm dar a o lămuri. In experiența noastră, un lucru, de orice fel ar fi, nu poate exista pentru noi decât numai prin ceea ce îl determină, adică prin calitățile ce îl disting, deosebindu-l de restul lumii. Ca să existe, adică, pentru cunoștința noastră, un lucru trebue să aibă o formă, o mărime, o consistență, o coloare, un miros, un gust, etc. Ceea ce nu posedă nimic din toate acestea, nu poate exista pentru noi, în ordinea fizică cel puțin, la care mărginim deocamdată exemplificarea noastră. Un lucru, care n'are nici formă, nici mărime, nici consistență, — care nu ocupă adică un spațiu, de o anumită întindere și cu o anumită figură, și nu e nici solid, nici lichid, nici gazos, — care, în același timp, n'are nici coloare, nici miros, nici gust, nici vreo altă calitate sensibilă, nu e, pentru noi, nimic. Tot ce putem zice despre un asemenea lucru, întru cât îl gândim, este că nu există. Dată fiind dar această deosebire, ce pare absolută, dintre existența și neexistența lucrurilor din experiența noastră, cum să admitem că existența și neexistența lor se pot întruni laolaltă, într'o unitate, ca cea pe care o presupunea H e g e l, ca constituind « devenirea »?

O analiză mai amănunțită a acestei noțiuni, în raport cu obiectele experienței noastre, e dar necesară, spre a-i determina, cel puțin aproximativ, semnificarea, în cadrul idealismului logic. In raport cu obiectele experienței noastre, contradicția dintre existență și neexistență ar rămânea absolută și inevitabilă, dacă acele obiecte ar fi, și ar rămânea veșnic, imobile și invariabile. Un lucru, care nu se mișcă și nu se schimbă, nu poate, evident, să fie și să nu fie, în același timp. Imposibilitatea

logică este și rămâne, în acest caz, ireductibilă. Un lucru însă, care se mișcă și se schimbă, poate să fie și să nu fie, — parțial, cel puțin, — în același timp. Un asemenea lucru încetează, în fiece moment, de a mai fi unde era și ce era, spre a lua loc altundeva și spre a se transforma în altceva. Altfel, nu s'ar mai putea zice că lucrul în chestie se mișcă și se schimbă. Mișcarea și schimbarea implică, în fie ce moment, încetarea a ceea ce a fost, spre a face posibilă apariția a ceea ce urmează să fie. Și fiindcă toate lucrurile din lume se mișcă și se schimbă, se poate zice că acest proces, de perpetuă convertire a existenței în neexistență, este universal. O ilustrare a lui, ne-ar putea-o procura mișcările și schimbările necontenite, pe care le încearcă, în natura fizică, omniprezentul element al apei. Pe vastele suprafețe lichide ale pământului, — pe mări și oceane, — se produce, din diferitele cauze pe care ni le arată meteorologia, o neîntreruptă evaporare. Evaporarea, însă, nu e altceva decât o formă a procesului de care vorbim, — a procesului de transformare, cel puțin parțială, a existenței în neexistență. Apa lichidă a mărilor și oceanelor încetează, în parte, de a mai fi ceea ce era, până în momentul când începe a se evapora, spre a deveni, în parte, altceva. Ea rămâne adică apă, întru cât își păstrează compoziția chimică, dar nu mai este apa de până atunci, întru cât își schimbă starea fizică, transformându-se în vapori, și împrăștiindu-se ca atare în atmosferă, în loc de a mai rămânea fixată pe suprafața pământului. Iar procesul de transformare, odată început, se continuă mai departe. Înălțându-se în atmosferă, vaporii de apă formează nori, cari, când trec prin regiuni mai reci, încep a se condensa. Din acel moment înainte, ei sunt și nu mai sunt ceea ce erau până atunci, întru cât se transformă, parțial și progresiv, în picături lichide de apă, ce cad, sub formă de ploaie, pe suprafața pământului. In sfârșit, dacă, în căderea lor, acele picături trec prin regiuni atmosferice și mai reci, apa ce le alcătuește se schimbă din nou, prefăcându-se în zăpadă. In cursul fiecăruia din aceste procese, se poate zice, așa dar, că apa este și, în același timp, nu mai este, ceea ce era până când a început a se transforma, fizicește, întru cât devine, în fiecare caz, altceva decât era mai 'nainte. Iar procesul acesta de transformare, ce se

desfășură fără odihnă, pretutindeni, în întreaga lume fizică, este, în perpetuitatea și în generalitatea lui, esențial. Apa de pe suprafața pământului se evaporează veșnic, ridicându-se în atmosferă, unde dă naștere norilor. Norii din atmosferă, însă, se condensează veșnic, coborîndu-se din nou pe pământ, sub forma ploilor și a ninsorilor. De unde rezultă că existența apei, sub aceste înfățișeri diferite, e numai relativă. Absolută e numai transformarea ei necontenită. Și fiindcă transformarea aceasta implică, în fiecare din momentele ei, convertirea parțială a existenței în neexistență, se poate zice că, din acest punct de vedere, existența și neexistența, ca aspecte parțiale ale experienței, sunt numai relative. Absolută e numai devenirea, care le împreunează, ca într'o unitate indisolubilă, într'un proces continuu de necontenită transformare. Cum zice H e g e l însuși: « Devenirea cuprinde în sine existența și neexistența, și anume așa, că acestea se transformă de-a-dreptul una într'alta... Ca atare, devenirea se arată a fi ceea ce este fără odihnă...» (Das Werden enthält... in sich das Sein und das Nichts, und zwar so, dass diese beiden schlechthin ineinander umschlagen.... Hiermit erweist sich das Werden als das durchaus Rastlose...).

Acesta e înțelesul aproximativ, — ilustrat în cadrul experienței concrete, nu pe terenul abstracțiunii pure, — al formulei celebre, dar enigmatice, a lui H e g e l: un singur lucru e absolut: devenirea (Nur eines ist absolut, das Werden). Trecerea aceasta perpetuă dela ceea ce a fost la ceea ce este, și dela ceea ce este la ceea ce va fi, nu e totuși mai puțin vizibilă în domeniul vieții sufletești, decât în acela al naturii fizice. Să căutăm, bunăoară, a determina conținutul conștiinței noastre, în momentul de față. Toate ideile pe care le-am avut până acum, nu le mai avem, din acest moment înainte. Odată cu începerea analizei noastre, ele au dispărut, toate, într'un trecut, care, oricât ar fi de apropiat, nu e mai puțin trecut. Putem zice dar despre ele că au fost, însă nu mai sunt, prezente în conștiința noastră. Iar ideile, pe care urmează să le avem de acum înainte, nu sunt nici ele prezente într'însa. Ele vor fi, dar nu sunt încă. Ce constitue atunci realitatea conștiinței noastre, în acest moment? O constitue numai trecerea, dela

ideile pe care le-am avut, la cele pe care urmează să le avem, sau, cu alte cuvinte, devenirea celor ce nu sunt încă din cele ce nu mai sunt. Tot așa, după H e g e l, devenirea constitue, propriu vorbind, realitatea lumii, a întregii lumi, sub toate formele ei. Ea este, în realitate, Absolutul.

Nu e poate de prisos să relevăm aici faptul că H e g e l reînvia, prin această concepție a sa, străvechiul « mobilism » al lui H e r a k l i t, care susținea, de asemenea, că realitatea lumii o alcătuia veșnica curgere, perpetua schimbare a tuturor lucrurilor. Πάντα ῥεῖ ; ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Toate curg; toate trec și nimic nu rămâne. Apropierea lui H e g e l de H e r a k l i t mergea chiar mai departe. Ordinea curgerii și a schimbării permanente a tuturor lucrurilor era determinată, după vechiul filosof grec, de raporturile lor de opoziție sau de contradicție. Toate ies din contrariile lor: γίνεσθαί τε πάντα κάτ' ἐναντιότητα. Și toate se transformă în contrariul lor: πάντα μεταβάλλει εἰς ἐναντίον. De aceea, puterea generatoare a succesiunii lucrurilor, în curgerea și schimbarea lor necontenită, este opoziția și prin urmare lupta; « tatăl » tuturor lucrurilor este « războiul »: πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστί. In această determinare a succesiunii lucrurilor prin contradicție și conflict, căreia H e r a k l i t îi dădea numele de ἐναντιοδρομία, am putea vedea, cu oarecare aproximație, un străvechiu echivalent al dialecticei lui H e g e l. Cu atât mai mult, cu cât lui H e r a k l i t nu-i era străină ideea că veșnica curgere a lucrurilor era manifestarea unei rațiuni cosmice, a unui Logos, potrivit cu care se produceau toate: γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. Fluxul perpetuu al lumii putea fi dar interpretat, și în concepția vechiului filosof grec, ca un proces logic.

## VI

Ca « devenire », Absolutul nu era propriu vorbind, pentru H e g e l, o substanță; era mai mult, dacă nu exclusiv, un « proces ». Era, anume, procesul transformărilor succesive ale existenței, care, cum am văzut, nu putea fi decât gândire pură.

In sine (an sich), existența era, la început, « Rațiune »; în afară de sine sau sub forma « alterității » (ausser sich oder in der Form der Andersseins), a devenit, apoi, « Natură »; în și pentru sine (an und für sich), în sfârșit, a devenit « Spirit ». Stadiile succesive ale acestei deveniri le fixa H e g e l zicând: « Das Absolute entwickelt sich vom Ansich durch das Aussersich oder Anderssein zum An- und Fürsich oder Beisichsein; es existiert zuerst als Vernunft, hierauf als Natur, zuletzt als Geist ». Cum s'a realizat această evoluție?

Examinând mecanismul logic al devenirii, adică « mișcarea dialectică » a cugetării, pe care principiul contradicției o silește să treacă, fără odihnă, dela o idee la alta, H e g e l i-a adăugat și o caracterizare, pe care am putea-o numi psihologică. Devenirea, — a zis el, — este « neliniștea în sine » (die Unruhe in sich). Această neliniște, esențială și inevitabilă, împiedecă tot ce este în devenire, adică tot ce există, să rămână ceea ce este, impunându-i tendința irezistibilă de a deveni altceva. Trebue dar să presupunem că la originea creațiunii, ca aspect cosmologic al devenirii, a stat neliniștea Rațiunii primordiale, care era « ceva », dar simțea nevoia să devină « altceva », fiindcă existența ei pură era, cum am văzut, tot una cu neexistența. Cuprinsă, — dacă ne putem exprima astfel, — de neliniște, din cauza contradicției pe care o implica existența ei nedeterminată, Rațiunea cosmică inițială a intrat în devenire. In esența ei, însă, devenirea este, în chip firesc, schimbare. Formula cea mai simplă, la care s'ar putea reduce ea, ar fi: « ceva » se preface în « altceva ». Fără o asemenea transformare, n'ar putea, în adevăr, să existe o devenire. Intrând dar în devenire, Rațiunea primordială a trebuit să se schimbe, prefăcându-se în « altceva » decât era până atunci. Ea a devenit astfel « Natură ». Pentru H e g e l, în adevăr, Natura nu era altceva decât Rațiunea, — sau « Ideea », sub forma « alterității » (die Idee in der Form der Andersseins). Termenul « alteritate », prin care am încercat să redăm înțelesul cuvântului german « Anderssein », trebue conceput ca opunându-se termenului « identitate ». Iar cuvântul « Idee », substituit de H e g e l, ca echivalent, cuvântului « Rațiune », avea, din punctul lui de vedere, o explicare destul de simplă. Rațiunea

primordială, în existența ei pură, nu putea face altceva decât să gândească. Intru cât însă nimic nu mai exista, la început, înafară de ea, Rațiunea primordială nu se putea gândi decât pe ea însăși. Ea nu putea gândi decât propria ei gândire, despre care nu putea gândi altceva decât că există. La această « idee » a existenței se reducea, pentru ea, totul. Ea nu era, propriu vorbind, decât această « idee ». Și numai ca atare era ea un « Subiect-Obiect », reprezentând unitatea « subiectivului » cu « obiectivul », — acea « identitate », pe care S c h e l l i n g o afirma numai, fără a o fi dovedit.

Când însă, intrând în devenire, Rațiunea s'a transformat în Natură, ea a încetat de a mai fi un « Subiect-Obiect ». Ea n'a mai putut fi, sub noua ei formă, decât Obiect, și a trebuit să suporte toate consecințele acestei prefaceri, care avea să determine sensul sau direcția întregii evoluții cosmice ulterioare. In adevăr, spre a deveni « altceva » decât era la început, « Rațiunea » a trebuit să se « înstrăineze » de ea însăși. Spre a da naștere « Naturii », luând forma « alterității », « Ideea » a trebuit să « iasă » din ea însăși. Cum zicea H e g e l însuși: apariția Naturii a fost « das Aus-sich-heraustreten der Idee ». Acest moment al procesului devenirii cosmice a constituit, însă, o coborîre a demnității existenței, o decădere a ei. Spre a-i arăta greutatea, H e g e l a recurs la un cuvânt violent: « Instrăinată de Idee, Natura nu mai este decât cadavrul Rațiunii » (Von der Idee entfremdet ist die Natur nur der Leichnam der Vernunft). Ca atare, Natura e lipsită, cum este orice cadavru, de conștiință și de libertate. Intr'însa domnesc inconștiența și necesitatea. Dar Absolutul, care este, ca atare, infinit și etern, nu poate muri, așa cum moare o ființă mărginită și trecătoare. Starea « cadaverică » a Rațiunii nu poate fi decât un moment al procesului cosmic al devenirii. De aceea, așa numita « evoluție » a Naturii, — așa cum ne-o înfățișează științele particulare, ce studiază diferitele ei aspecte, — nu este decât sforțarea ei continuă de a-și « suprima alteritatea », de a « deveni Spirit », spre a-și redobândi conștiința și libertatea. Iar o « filosofie a naturii », capabilă, ca știință rațională, totală și unitară, a lumii fizice, să depășească datele fragmentare și disparate ale științelor particulare și

empirice, trebue să ne arate, tocmai, « cum Natura este, în ea însăși, acest proces de suprimare a alterității sale, spre a deveni Spirit » (wie die Natur an ihr selbst dieser Prozess ist, ihr Anderssein aufzuheben, zum Geiste zu werden). Se poate zice astfel, spre a caracteriza, în liniile lui generale, procesul de care e vorba, că Rațiunea sau Ideea « din exterioritatea ei, care este moartea, merge în sine, spre a fi mai întâi ca ceva viu, dar mai departe își suprimă și această determinare, în care nu e decât viață, și se produce ca existență a Spiritului, care este adevărul și scopul final al Naturii, și adevărata realitate a Ideii » (dass sie aus ihrer... Aeusserlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist).

Cu alte cuvinte, devenirea cosmică n'a urmat, după H e g e l, o linie dreaptă și ireversibilă. Când a ieșit, la început, din ea însăși, Ideea inițială n'a continuat, ulterior, a se depărta, tot mai mult, de ea însăși, spre a se pierde în cele din urmă cu desăvârșire, pe ea însăși, devenind, la sfârșit, cu totul altceva decât fusese. Ci, a « mers » în sine, — cum zice H e g e l, — păstrându-se, în interiorul formelor exterioare pe care le lua, și tinzând a redeveni, prin « suprimarea » lor, ceea ce fusese la început, — sau chiar mai mult, ca un câștig firesc al îndelungatelor ei străduințe. Rațiunea primordială, adică, atunci când s'a înstrăinat, la originea devenirii cosmice, de ea însăși, n'a continuat nicidecum, în desfășurarea ulterioară a acestui proces, a se înstrăina tot mai mult de ea însăși, spre a nu mai fi, la sfârșit, decât cu totul altceva decât fusese la început. Ci s'a păstrat, ascunsă oarecum în esența intimă a formelor străine pe care le lua, tinzând pururea a redeveni, prin rafinarea lor treptată, înceată dar neîntreruptă, ceea ce fusese la obârșie, — sau chiar mai mult, ca o răsplată firească a sforțărilor ei necurmate. Procesul devenirii cosmice nu s'a desfășurat dar în linie dreaptă. El a urmat, dacă se poate zice, o linie curbă, ce tindea a se întoarce, ca în curbele închise ale geometriei, la punctul ei de plecare. Această orientare a ei, însă,

o vom înțelege mai bine ceva mai departe, când vom încerca să lămurim aspectul, pe care îl ia, după H e g e l, în natura fizică, principiul cauzalității.

## VII

Odată ce a început, sub forma pe care am văzut-o, procesul devenirii cosmice nu s'a mai putut opri. El era, cum zicea H e g e l, neliniștea în sine. Iar acea neliniște făcea ca niciuna din formele, la care ducea procesul în chestie, să nu poată rămânea ceea ce era; fiecare dintr'însele tindea să devină « altceva ». Rațiunea primordială, neliniștită de faptul că existența ei pură era totuna cu neexistența, s'a prefăcut în Natură. Natura însă, — întru cât, cum zicem noi, cei cari ne străduim a o înțelege, cade sub simțuri, — este alcătuită din ceea ce obișnuim a numi « materie ». Devenind așa dar Natură, Rațiunea primordială a devenit, propriu vorbind, Materie. Ca Rațiune, însă, sub forma « alterității », Materia implica ea însăși, în sine, o contradicție. Ea era, anume, o putere de a cunoaște, care nu mai cunoștea, o putere de a gândi, care nu mai gândea. Neliniștea în sine, ca factor metafizic al devenirii, a cuprins dar și Materia, care a intrat astfel, și ea, în evoluție. Iar evoluția ei a constat din trei faze de căpetenie: 1) faza corporalității generale și indistincte, sau a masei fără formă; 2) faza corporalității speciale, cu forme contingente, sau a individualității fizice, și 3) faza corporalității speciale, cu forme necesare, sau a individualității organice. De unde, cele trei subdiviziuni, în care se împarte, pentru H e g e l, filosofia naturii, și care sunt: mecanica, fizica și « organica ».

A examina, cu de-a-măruntul, aceste părți, ne-ar lua prea mult timp și ne-ar aduce prea puțin folos. Cu toată hotărîrea sa de a construi o filosofie « științifică », H e g e l a rămas departe de știința timpului în care a trăit și a lucrat. S'a pus chiar, uneori, în contradicție cu ea. Am relevat, în capitolul precedent, desmințirea drastică, pe care a dat-o astronomia, prin descoperirea lui P i a z z i din Palermo, afirmării lui H e g e l că nu puteau să mai existe alte planete între Marte și

Jupiter. Am mai putea releva acum faptul că fizica a trecut pur și simplu peste critica, pe care o aducea H e g e l modului cum concepuse N e w t o n gravitația. El susținea, anume, că « greutatea » se deosebea, radical, de « atracție ». Iacă propriile lui cuvinte, care sunt, din cauza lipsei lor de claritate, atât de anevoie de tradus: « Greutatea trebue deosebită, esențial, de simpla atracție. Aceasta este, în general, numai suprimarea existenței lucrurilor înafară unele de altele și dă numai continuitate. Dimpotrivă, greutatea este reducerea la unitatea raportării negative față de sine a particularității existente în afară, de asemenea continue, singularitatea unei (totuși numai abstracte) subiectivități » (Die Schwere ist von der blossen Attraction wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Aussereinanderseins und giebt blosse Continuität. Hingegen die Schwere ist die Reduction der auseinander seienden ebenso continuirlichen Besonderheit zur Einheit der negativen Beziehung auf sich, die Einzelnheit Einer (jedoch nur ganz abstracten) Subjectivität). Iar mai departe urmează « lămurirea »: « Greutatea este, ca să zicem așa, mărturisirea nimicniciei existenței înafară de sine a materiei în existența ei pentru sine, a lipsei ei de independență, a contradicției ei » (Die Schwere ist so zu sagen das Bekenntniss der Nichtigkeit des Aussersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs). Am mai putea releva, de asemenea, ca o dovadă a distanței ce separă concepțiile lui H e g e l, din Filosofia naturii, de acelea ale științei propriu zise, modul cum își explică el lumina. Greutatea, — zice el, — pune materia în mișcare, către un punct exterior ei, ca și cum și-ar avea propria sa ființă (ihr Selbst) înafară de ea însăși și ar simți nevoia s'o caute, spre a se uni cu ea. Când își ajunge scopul, materia nu se mai mișcă, nicidecum, ca și cum n'ar mai fi grea. Ea nu mai este, atunci, închisă în sine și obscură, ci se deschide și își revelează ființa sa proprie (ihr Selbst) care este lumina. Ca atare, lumina este ușoară și expansivă, « individualizându-se » în stele și « centralizându-se » în soare. Sau, cum zice H e g e l însuși: « Această existență generală ființă proprie a materiei, este lumina, ca individualitate steaua, și aceeași, ca moment al

unei totalități, soarele » (Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht, als Individualität der Stern, und derselbe als Moment einer Totalität die Sonne). In sfârșit, ca să mai adăugăm o indicație, încercarea unora din adepții lui H e g e l de a apropia « devenirea Naturii », așa cum o concepuse el, de « evoluția cosmică », așa cum au conceput-o, după K a n t, oamenii de știință, cu L a p l a c e în astronomie, cu L y e l l în geologie, cu L a m a r c k în biologie, a fost respinsă, pentru motivele pe care le vom vedea ceva mai departe, chiar și de către filosofi.

In adevăr, devenirea Naturii n'a fost, după H e g e l, un proces fizic, ca acelea pe care, sub forme diferite, le presupun ipotezele cosmogonice ale oamenilor de știință. Ea n'a putut fi, după el, decât un proces logic. « Metamorfozele », ce o alcătuesc, nu se petrec, propriu vorbind, în obiectele fizice care o compun, ci în conceptele lor raționale. E dar greșită credința unora din oamenii de știință că formele Naturii fizice au ieșit unele din altele, ca existențe materiale, — că, bunăoară, primele organisme au ieșit din apă, animalele au ieșit din plante, speciile mai complicate, atât ale unora cât și ale altora, au ieșit din speciile mai simple, etc. Considerarea speculativă Naturii, ca nefiind altceva decât « Ideea sub forma alterității », — în cadrul căreia devenirea nu poate fi decât un proces logic, — exclude o asemenea credință. Iacă propriile cuvinte ale lui H e g e l: « Natura trebue privită ca un sistem de trepte, ce purced cu necesitate unele din altele, fiecare fiind adevărul cel mai apropiat al celei din care rezultă: nu însă așa, că una ar fi produsă în mod natural de alta, ci în Ideea lăuntrică, ce constitue temelia Naturii. Metamorfoza revine numai noțiunii ca atare, de vreme ce numai schimbarea ei, singură, este evoluție... Este o reprezentare neîndemânatică a filosofiei mai vechi, și chiar mai nouă, a naturii, de a considera desvoltarea și trecerea unei forme și sfere a naturii într'una mai înaltă, ca o producere exterioară și reală, — care totuși, spre a părea mai lămurită, e pusă îndărăt, în obscuritatea trecutului. Naturii îi este proprie, tocmai, exterioritatea, separarea deosebirilor și înfățișarea lor ca existențe indiferente; noțiunea dialectică, ce călăuzește treptele, este interiorul lor.

Asemenea reprezentări nebuloase, în fond sensibile, — ca în special așa numita ieșire a plantelor și animalelor din apă, și apoi a organismelor animale mai desvoltate din cele mai simple, etc., — trebue să-și interzică considerarea speculativă » (Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt: aber nicht so, dass die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, der Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist... Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neurer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und der Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äusserlich-wirkliche Production anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äusserlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das so gennante Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigeren u. s. w. ist, muss sich die denkende Betrachtung entschlagen).

Dacă dar devenirea Naturii n'a fost decât un proces logic, trebue să-i urmărim desfășurarea sub acest aspect fundamental al lui. Am văzut că, după H e g e l, Natura a luat naștere prin înstrăinarea Ideii de ea însăși. Acea înstrăinare însă a făcut ca Ideea, luând forma « alterității », să ajungă a fi « exterioară » sie înseși. « Exterioritatea » a constituit astfel esența Naturii, dela prima ei apariție, și i s'a impus, ulterior, cu necesitate. Natura, adică, n'a putut rămânea exterioară numai față de Idee, ci a tins a deveni exterioară și sie înseși, pe singura cale ce-i sta la îndemână, divizându-se adică în părți, deosebite unele de altele, ce trebuiau să fie, ca atare, separate, să existe adică unele în afară de altele. Cum zice H e g e l însuși:

« Natura s'a constituit ca Idee sub forma alterității. Fiindcă însă Ideea este, astfel, negațiunea ei înseși sau exterioară sie înseși, Natura nu este, de aceea, exterioară numai față de această Idee (și față de existența ei subiectivă, Spiritul), ci exterioritatea îi constitue determinarea, în care este, ca Natură... In această exterioritate, determinările de noțiuni au aparența unei ființări indiferente și a singularizării unele față de altele » (Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äusserlich ist, so ist die Natur nicht äusserlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Äusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist... In dieser Äusserlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens oder der Vereinzelung gegeneinander). « Determinările de noțiuni » însă, care iau aparența unei « ființări indiferente » sau a « singularizării unele față de altele », nu sunt decât obiectele determinate în care se împarte Natura, spre a putea să-și realizeze, și în ea însăși, tendința fatală către exteriorizare. Ceea ce însemnează că, împingând la « singularizare », acea tendință a dus în realitate la individualizare. Iar individualizarea, odată ce a început, a tins, la rândul ei, a se accentua din ce în ce mai mult. Căci, individualizarea, ca să fie mai deplină, reclamă ca obiectele individuale, să nu se deosebească, numai, unele de altele, prin locurile diferite în care se află, prin formele și mărimile diferite pe care le au, și prin celelalte calități diferite ale lor, ci să-și dea în același timp seamă de aceste deosebiri. Ca să ajungă adică a fi deplină, individualizarea nu trebue să rămână inconștientă și pasivă, ci trebue să devină conștientă și activă. De unde, orientarea irezistibilă a întregii deveniri a Naturii fizice în spre trezirea, în unele cel puțin din părțile ei, a conștiinței, în spre apariția, în unele din acele părți, cel puțin, a Spiritului.

Acest progres al individualizării a fost de asemenea determinat, după H e g e l, de o necesitate logică. Trebuind să ajungă la « exterioritate », nu numai față de Ideea primordială, din care purcedea, dar și față de ea însăși, adică în propriul ei sân, Natura, cum am văzut, s'a divizat în părți, deosebite

unele de altele. Acele părți, însă, trebuind să fie determinate, n'au putut fi decât mărginite, — adică finite. Cu toate acestea, devenirea, atât a Ideii cât și a Naturii, trebuind, după formula lui H e g e l, să rămână absolută, nu putea să nu-și păstreze infinitatea. Existența cosmică, așa dar, cu toate că era angajată într'o devenire infinită, care îi constituia esența, era totuși silită să ia, în fiecare din momentele acelei deveniri, forme finite. Apărea astfel, în fața ei, o contradicție, pe care, după H e g e l, n'o putea înlătura decât mobilitatea individualizării. Și anume, ca individualitate, fiecare din părțile existenței cosmice era finită în forma, dar infinită în mobilitatea ei. In tendința, inerentă ei, de a se desăvârși, individualitatea trecea veșnic peste forma ei momentană, schimbându-se necontenit, spre a da părții din existența cosmică, pe care o întrupa, putința să ia alte forme, capabile s'o apropie, cât mai mult, de ținta ultimă către care se îndrepta, în general, devenirea ei.

Dacă dar ne închipuim că Natura n'a fost, la început, decât o masă continuă, omogenă, indistinctă, de materie, — asemenea cu « nebuloasele » difuze, pe care le pun unii din oamenii de știință la originea « cosmogoniilor » lor, — trebue să admitem că primul act al devenirii ei a împărțit-o în marile bucăți, ce alcătuesc corpurile cerești. In fiecare din acele prime unități cosmice, apoi, procesul de separare și deosebire s'a continuat, sub aspecte parțiale, luând forma individualizării. Inainte însă de a urmări, mai de aproape, desfășurarea acestui proces de individualizare, și rezultatele la care a dus, trebue să aruncăm mai întâi o privire asupra înfățișerii fizice, pe care a luat-o, în evoluția Naturii, factorul logic al devenirii, în general.

## VIII

In Rațiunea primordială, jocul dialectic al tezei, antitezei și sintezei, pe care îl deslănțuise principiul logic al contradicției, rămânea un mecanism ce se desfășura în ea însăși, rămânea adică un proces interior. Ca momente ale gândirii ei proprii, ideile Rațiunii primordiale se succedau în propria ei ființă. Ca atare, însă, ele nu puteau fi determinate, în succesiunea

lor, dinafară. Determinarea lor nu putea fi decât lăuntrică. Iar această determinare nu putea fi, — în cadrul Rațiunii, care nu putea face altceva decât să gândească, — decât de natură logică. Odată însă cu apariția Materiei, decorul marii drame cosmice a creațiunii s'a schimbat, — atrăgând după sine o schimbare corespunzătoare a principiului, ce avea să determine, mai departe, desfășurarea actelor ei. Căci determinarea nu mai putea să rămână interioară, ca în sânul Rațiunii primordiale. Ea trebuia să devină, în sânul Materiei, exterioară. Și de aceea, principiul logic al contradicției a trebuit să ia aspectul principiului fizic al cauzalității.

In adevăr, în Rațiunea primordială, existența cosmică exista, — dacă ne este îngăduit să recurgem la o asemenea tautologie, — în ea însăși. Cum zicea H e g e l, existența ei, sub acea formă inițială, era « ein Insichsein ». In Materia, însă, în care s'a transformat Rațiunea primordială, atunci când s'a înstrăinat de ea însăși, existența cosmică a început să existe, dacă ne putem exprima astfel, înafară de ea însăși. Sub acea nouă formă, existența ei a devenit, cum zicea H e g e l, « ein Aussersichsein ». Explicarea acestei deosebiri sta în faptul că Rațiunea primordială era unică, pe când Materia ce i-a urmat a fost multiplă. Pentru motivele, pe care le-am văzut, Materia a trebuit să se dividă, dela început, în părți deosebite unele de altele, ce tindeau a se individualiza, din ce în ce mai mult. Așa au luat naștere, mai întâi, marile corpuri cerești, ca prime individualități cosmice, și apoi nenumăratele corpuri, anorganice și organice ce au apărut în masele și pe suprafețele lor, ca individualități cosmice secundare. Toate aceste unități materiale, însă, trebuind să fie și să rămână deosebite unele de altele, nu puteau exista decât înafară unele de altele. Relațiile dintre ele nu puteau fi deci determinate de un principiu interior, ca relațiile dintre ideile Rațiunii primordiale. Ele nu mai puteau fi determinate decât de un principiu exterior. Cum zicea H e g e l însuși: particularul e supus determinării exterioare. Sau, cu propriile sale cuvinte: « die Ausführung des Besonderen ist äusserer Bestimmbarkeit ausgesetzt ». Ceea ce însemna că factorul interior al contradicției, care determinase desfășurarea ideilor Rațiunii, trebuia să facă loc, în cadrul

lumii materiale, factorului exterior al cauzalității, care urma să determine, mai departe, desfășurarea și schimbarea stărilor ei. Am zis mai sus că principiul logic al contradicției « a luat », atunci când Rațiunea s'a transformat în Materie, « aspectul » principiului fizic al cauzalității. « Aspectul » numai, fiindcă, cu toată această deosebire de formă, aceste două principii rămâneau, în fond, identice. Altfel, geneza Universului n'ar mai fi fost, — cum credea H e g e l că a trebuit să fie și să rămână, sub toate formele ei, — un proces spiritual. El ținea să sublinieze în deosebi identitatea celor două principii, prin modul cum caracteriza acțiunea cauzală. Un lucru, — zicea el, — nu este cauză decât numai întru cât « se pune pe sine însuși ca negație a sa însuși ». Prin această auto-negație, adăuga el, cauza produce un efect, adică « o realitate care nu e decât pusă, dar prin procesul acțiunii este în același timp necesară ». Sau, cu propriile cuvinte ale lui H e g e l: « Die Substanz ist Ursache, insofern sie... sich als Negative ihrer selbst setzt, und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Prozess des Wirkens zugleich eine nothwendige ist ».

Spre a lămuri mai bine această origine logică, pe care o atribuia H e g e l cauzalității, am putea zice, mai simplu, că orice cauză, pentru ca să-și producă efectul, trebue să se sacrifice mai întâi pe ea însăși. O sămânță vegetală, bunăoară, pentru ca să poată da naștere unei plante, trebue să dispară mai întâi ea însăși, ca sămânță, trebue să-și jertfească adică mai întâi propria ei ființă. Ce este însă această auto-distrugere, dacă nu o « negare » a existenței proprii ? In acest înțeles zicea H e g e l că un lucru nu e cauză decât numai întru cât « se pune pe sine însuși ca negație a sa însuși ».

Ca să completăm însă această comparație, — în sensul lui H e g e l, firește, — trebue să mai stăruim un moment asupră-i. Să cercetăm, anume, ce se întâmplă cu efectul, pe care îl produce o cauză, negându-se pe ea însăși. Ce devine, bunăoară, planta căreia îi dă naștere o sămânță vegetală, sacrificându-se pe ea însăși ? Experiența ne arată că, după un șir mai mult sau mai puțin lung de schimbări, planta ajunsă, în acest chip, la maturitate, reconstitue sămânța din care a

ieșit. Ceea ce însemnează că, negându-se pe ea însăși, cauza rămâne, ca substanță, tot ea însăși. Substanța seminței vegetale, care, dispărând ca atare, s'a negat pe ea însăși, a rămas totuși aceeași, în planta pe care a produs-o. Ba chiar, a tins, în seria schimbărilor succesive ale plantei, să se întoarcă, — și, la sfârșitul lor, s'a întors efectiv, — la starea ei primitivă.

De unde rezultă, după H e g e l, că raportul dintre cauză și efect nu este unilateral, ci bilateral. Cauza, adică, nu este numai cauză, ci și efect, iar efectul nu este numai efect, ci și cauză. In adevăr, substanța rămânând, în desfășurarea raportului cauzal, aceeași, poate fi, — și este, de fapt, — și cauză și efect. Schematic, acest raport bilateral s'ar putea ilustra în chipul următor. A este cauza lui B; însă B, care este efectul lui A, este în același timp și cauza lui. In adevăr, dacă A n'ar produce pe B, n'ar mai fi cauză. Dar aceasta însemnează ca A nu este cauză decât numai din cauza lui B. Iar deosebirea dintre aceste două aspecte ale raportului cauzal, ca raport bilateral, este că în primul caz avem a face cu cauzalitatea eficientă, pe când în al doilea ne găsim dinaintea cauzalității finale. A este cauza eficientă a lui B, pe când B este cauza finală a lui A. Sau, cu alte cuvinte, A este ceea ce « face » ca B să ia naștere, iar B e « scopul » pentru realizarea căruia intră în acțiune A.

Ceea ce înșemnează că, după H e g e l, seria cauzelor, în lumea fizică ce a luat naștere la începutul evoluției cosmice, odată cu apariția Materiei, nu se desfășură în linie dreaptă, ci urmează o linie curbă, ce tinde a se întoarce la punctul ei de plecare, și al cărei simbol ar putea să fie cercul. Dacă n'ar fi așa, procesul devenirii s'ar depărta, la infinit, de punctul lui de plecare. Universul ar deveni, în acest caz, din ce în ce mai străin de principiul creator, care i-a dat naștere, și care a fost Rațiunea. Iar această înstrăinare, progresivă, dar nelimitată, n'ar putea să însemneze altceva decât că existența cosmică, devenind din ce în ce mai materială, ar deveni, în aceeași măsură, din ce în ce mai puțin spirituală. In cele din urmă, chiar, ar trebui să dispară cu totul, din cuprinsul Universului, orice posibilitate de conștiință, — și, cu atât mai mult, de cunoaștere sau înțelegere a lui.

Că n'a putut și nu poate fi așa, ne-o arată ceea ce vedem, în lumea în care trăim, astăzi, și care nu e altceva decât rezultatul la care a dus, până acum, evoluția cosmică. Lumea aceasta nu e compusă numai din materie brută, inconștientă, incapabilă de cunoaștere și înțelegere. Mai găsim, într'însa, sensibilitatea rudimentară a organismelor inferioare și conștiința, mai desvoltată, a animalelor superioare, cu manifestările ei atât de surprinzătoare uneori. Mai găsim inteligența și rațiunea ce disting pe oameni, și ale căror uimitoare produse, sub formele, atât de variate, ale concepțiilor religioase și artistice, științifice și filosofice, politice și sociale, s'au acumulat, în proporții atât de impresionante, în istoria culturii și a civilizației. Dacă dar pământul nostru n'a fost, la început, decât o bucată din Materia, înstrăinată de Rațiunea primordială, care îi dase naștere, trebue să presupunem că evoluția lui ulterioară a tins, fără odihnă, la realizarea acestui scop, de a reaprinde, iarăși, în masa lui întunecată, lumina spiritualității inițiale. Iar această orientare a evoluției lui a mijlocit-o acel aspect bilateral, pe care l-am văzut, al cauzalității. Seria cauzelor s'a desfășurat, în evoluția pământului, așa, în cât a tins veșnic să se întoarcă la punctul de plecare al întregii deveniri cosmice. Rațiunea primordială, care se înstrăinase, la început, de ea însăși, ca să dea naștere lumii materiale, a tins pururea, în desfășurarea ulterioară a schimbărilor acestei lumi, să se întoarcă, în cele din urmă, la starea ei inițială, să se regăsească în sfârșit pe ea însăși.

Nu putem urmări, cu de-a-mănuntul, acest proces, atât de diferit, în fond, de ceea ce era, ca formă,—întru cât nu înainta decât ca să dea îndărăt. Trebue să ne mărginim, ca să ne cruțăm timpul, la o schițare numai a lui, în linii foarte generale, — și mai mult ca să-l putem deosebi de evoluționismul propriu zis, al științei contemporane. Am văzut că Materia, care de abia luase naștere, a trebuit să se împartă, încă dela început, în marile bucăți, ce au alcătuit corpurile cerești. In acele prime unități cosmice, însă, individualizarea, la care, pentru motivele pe care le-am văzut, tindea principiul logic al devenirii, era încă prea relativă. Materia a fost dar silită să se diferențieze mai departe, în alte unități, mai mici, dar mai

coherente, — cum au fost bunăoară, pe pământul nostru, cele geologice și geografice, iar în cadrul lor, cele fizice și chimice. Individualizarea făcea astfel progrese, care erau incontestabile, dar nu erau încă suficiente. Nu mai încape îndoială că unitatea unei perioade geologice, a unui continent geografic, a unui lanț de munți, a unei zone climaterice, erau încă departe de unitatea unei individualități, propriu zise, cum este de pildă, ca să luăm un termen de comparație cât mai desăvârșit, o personalitate omenească. Materia cosmică a fost dar silită să facă sforțări necontenite, și, — printr'o îndelungată pregătire, care a constat într'o rafinare progresivă a elementelor ei constitutive, — s'a ridicat deasupra formelor ei brute, luând forme organice mai întâi și apoi forme organizate. Așa au apărut în cele din urmă, — pe suprafața pământului nostru, — plantele, animalele și oamenii.

Cum se vede, am întrebuințat, spre a schița, în liniile ei generale, desfășurarea devenirii cosmice, o sumă de termeni care implică timpul și n'au sens decât într'însul. I-am întrebuințat, fiindcă nu-i puteam evita. In concepția lui H e g e l, însă, procesul devenirii cosmice era, ca proces logic, « intemporal » (zeitlos). Cu toată aparența lor succesivă, formele lui nu s'au succedat, propriu vorbind, în timp. Căci formele mai individualizate, care, în timp, trebuiau să urmeze celor mai puțin individualizate, trebuiau totuși să le preceadă, în gândirea Rațiunii primordiale, ca ținte de atins sau scopuri de realizat. Ceea ce însemna că, în « Ideea » care, înstrăinându-se de ea însăși, a dat naștere Naturii, dar a continuat a-i alcătui esența, toate formele devenirii cosmice trebuiau să fie și să rămână simultane. Ele au constituit adică un sistem de « trepte » ale Naturii, analog cu acela al « potențelor » lui S c h e l l i n g, care, cum am văzut în capitolul respectiv, era de asemenea intemporal. Ceea ce, după toate probabilitățile, l-a făcut pe H e g e l să nu se depărteze prea mult de această concepție a predecesorului său pe calea idealismului, a trebuit să fie dorința de a evita orice confuzie cu evoluționismul oamenilor de știință, care câștiga din ce în ce mai mult teren, pe atunci, în astronomie, în geologie și, mai ales, în biologie. Factorii materiali, de cari se foloseau, exclusiv, acei

oameni de știință, nu puteau găsi loc în concepția idealistă a unei deveniri cosmice de natură strict spirituală, — și anume, logică.

Această deosebire a relevat-o, mai cu tărie, A l o y s R i e h l, în cartea sa cunoscută « Der philosophische Kritizismus ». Iacă propriile lui cuvinte: « N'a zis oare H e g e l că trebue să considerăm natura ca un sistem de trepte ce ies cu necesitate una din alta? A zis-o, de sigur, dar a adăugat numaidecât: nu însă în sensul că fiecare din acele trepte produce în mod natural pe cea următoare. Metamorfoza, a continuat tot H e g e l, este numai a noțiunii ca atare, fiindcă numai schimbarea ei este evoluție... Reprezentări atât de nebuloase, ca ieșirea organismelor animale mai desvoltate din cele mai puțin desvoltate, trebuesc înlăturate... E fără sens să ne reprezentăm speciile ca apărând încetul cu încetul, în timp... Deosebirea de timp nu prezintă niciun interes pentru cugetare... Omul n'a ieșit din animal, nici animalul din plantă; fiecare a fost dintr'odată, în întregime, ceea ce este... Chiar dacă pământul s'a găsit odată într'o stare lipsită cu desăvârșire de vieață, cu toate acestea, atunci când fulgerul vieții a străbătut materia, tabloul întreg, complet, al vietăților a apărut dintr'odată, cum a ieșit Minerva, cu toate armele ei, din capul lui Jupiter » [1]).

## IX

Să reluăm acum, ca să putem trece mai departe, analiza procesului de individualizare a materiei, așa cum îl concepea H e g e l. Am văzut că, după el, primul progres mai însemnat l-a făcut acest proces, atunci când a apărut lumea organică. Intrucât însă prima ei formă a fost cea vegetală, progresul de care e vorba, oricât era de însemnat, rămânea încă departe de scopul, pe care îl urmărea devenirea cosmică. O plantă era, e drept, o individualitate mai accentuată, de vreme ce era o unitate organică, adică un complex de organe și funcțiuni, ce nu se mai puteau separa unele de altele, așa cum se puteau

[1]) A l o y s R i e h l, Der philosophische Kritizismus, II-ter Band, 2-ter Theil, p. 126.

separa părțile constitutive ale unui corp brut sau anorganic. Când o asemenea separare se producea — pe calea unei mutilări, provocate de o cauză exterioară, — în organismul unei plante, vieața ei întreagă era adânc turburată și, în cele din urmă, înceta cu desăvârșire. Dar totuși, oricât era de bine caracterizată, individualitatea, în regnul vegetal, rămânea încă rudimentară. Plantele, în adevăr, deși erau unități, ce se deosebeau mai bine, de lumea înconjurătoare, nu se simțeau totuși, ele însele, ca atare. Ele nu se deosebeau singure, pe ele însele, de restul lumii.

Acest nou pas l-a făcut individualizarea materiei în regnul animal. E drept că, pe treptele inferioare ale scării zoologice, animalele nu se deosebeau decât foarte puțin de plante. Pe treptele ei superioare însă, animalele luau o cu totul altă înfățișare. Ele nu posedau numai o unitate organică mai strânsă, mai centralizată, decât a plantelor, ci mai posedau încă ceva, ce nu exista nicidecum în regnul vegetal, — ceva, ce constituia, în evoluția cosmică, un mare progres, — și anume, sensibilitatea. Unitatea organică a unui animal superior se simțea pe ea însăși, ca atare, grație acestei proprietăți noua a materiei, care era sensibilitatea, — și se putea deosebi astfel pe ea însăși, ca o individualitate propriu zisă, de tot restul lumii înconjurătoare.

Oricât era, totuși, de importantă, sensibilitatea nu constituia decât prima treaptă a cunoștinței, pe care materia ajungea în sfârșit a o lua, prin acest progres al lumii organice, despre ea însăși. Ca formă a cunoașterii, sensibilitatea era încă foarte obscură; îi lipsea încă, întru cât rămânea redusă numai la propriile ei puteri, lumina complementară a inteligenței. Această întregire indispensabilă, a procesului cunoașterii, nu s'a putut realiza, cu adevărat, decât în lumea omenească. Numai în această ultimă formă a devenirii cosmice, individualizarea a putut ajunge a se desăvârși. Omul, nu numai că se simțea pe sine însuși, ca individualitate materială, dar mai poseda și conștiința de sine însuși, ca individualitate spirituală. Cu omul a apărut deci pentru prima oară, în Univers, un individ, în înțelesul deplin al cuvântului, — un individ în care se realiza, în sfârșit, sinteza finitului cu infinitul, în sensul

pe care am văzut că îl reclama individualizarea, ca moment al procesului logic al devenirii.

Această realizare a trecut apoi, ea însăşi, prin mai multe faze, care au constituit marile perioade ale istoriei generale a omenirii. Asupra modului cum îşi închipuia H e g e l această ultimă parte a devenirii cosmice, trebue să aruncăm de asemenea o privire. După el, omul primitiv, care trăia la început izolat, aşa cum trăiesc, încă şi astăzi, cele mai multe animale, a trebuit să se considere pe sine însuşi ca străin de lumea înconjurătoare, ca opus chiar ei, de vreme ce trăia într'o luptă permanentă cu tot ce o alcătuia, — cu forţele naturii mai întâi, care îl făceau să sufere, cu animalele apoi, care îi ameninţau viaţa, cu semenii săi în sfârşit, care făceau acelaşi lucru şi pe care nu-i recunoştea încă, din această cauză, ca atari. In acea primă fază, cunoştinţa de sine însuşi a omului, conştiinţa lui adică, reprezenta Spiritul, care ieşea, e drept, din sânul Materiei, dar care nu se recunoaştea încă, în fiecare din întrupările sale, decât numai în limitele strimte ale acelor întrupări individuale. In acea primă fază, cu alte cuvinte, Spiritul era « subiectiv ». H e g e l îl definea, ca atare: « Spiritul sub forma raportării la sine însuşi » (der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst). Liberarea lui de cătuşele materiei, în organismul omenesc, trebuia să fie studiată de « Antropologie ». Reconstituirea fazelor succesive ale acestei liberări urma să fie cercetată, mai departe, de « Fenomenologie ». « Psihologia », în sfârşit, rămânea să considere Spiritul ca « Subiect activ » (als wirkendes Subjekt), în care trebuia să examineze « inteligenţa » şi « voinţa ». Privit din acest ultim punct de vedere, Spiritul subiectiv apărea ca fiind, în esenţă, « voinţă raţională » (vernünftiger Wille), formând ca atare « treapta de transiţie » (die Durchgangsstufe) către Spiritul obiectiv.

Pe calea acţiunii, în adevăr, omul şi-a putut da seamă, încetul cu încetul, că era, în fond, identic cu semenii săi, şi a început să trăiască, împreună cu ei, în comunităţi mai mult sau mai puţin numeroase. Spiritul său s'a recunoscut atunci ca identic cu o parte a Naturii, — cu acea parte, anume, pe care o alcătuia omenirea. Spiritul « subiectiv », ce se trezise

la început în omul individual, a devenit atunci, în omul social, Spirit « obiectiv ». H e g e l îl definea, ca atare: « Spiritul sub forma realității, ca a unei lumi de realizat și realizate de el » (der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt). El se întrupa într'o sumă de creații, ce nu mai aveau un caracter individual, ci unul colectiv, ca justiția și morala, ca familia și Statul, — cărora li s'a dat mai târziu, de către alți cercetători, numele de forme ale conștiinței sociale. Cu toată deosebirea dintre modul cum gândesc sociologii de astăzi și modul cum gândea H e g e l, noțiunea conștiinței sociale, de care se servesc ei, ar putea fi considerată ca un echivalent, — aproximativ, se înțelege, — a ceea ce numea el Spirit obiectiv. Interpretarea acestei a doua forme a evoluției sufletești a omului fiind mai anevoioasă decât aceea a primei ei forme, i s'a căutat mai totdeauna, de către cei ce au studiat-o, un termen de comparație. Un asemenea termen, analog cu cel pe care l-am utilizat mai sus, este bunăoară cel pe care îl propune Windelband, cunoscutul istoric german al filosofiei. « Ceea ce înțelege H e g e l prin Spirit obiectiv, — zice el, — se poate desemna ca fiind rațiunea în viața omenirii ca specie » (Was H e g e l unter dem objektiven Geiste versteht, darf man als die Vernunft im menschlichen Gattungsleben bezeichnen). Și se grăbește să adauge că « doctrina lui H e g e l despre spiritul obiectiv îmbrățișează, de aceea, în sensul cel mai larg al cuvântului, întregul domeniu, pentru care a devenit astăzi obișnuit numele, lipsit de gust, de sociologie » [1]).

A urmări mai de aproape desfășurarea acestei « doctrine », căreia H e g e l i-a dat o desvoltare considerabilă, ne-ar duce prea departe. Să ne mărginim dar a-i schița, pe scurt, cuprinsul, — adică succesiunea formelor, prin care Spiritul obiectiv s'a realizat în viața omenească colectivă. Cea dintâi a fost « dreptul », — dreptul « abstract » sau « natural », — prin care s'au stabilit condițiile exterioare ale posibilității traiului laolaltă al oamenilor. Asemenea condiții au fost dreptul de a poseda, dreptul de a contracta și dreptul de a pedepsi. Caracteristic,

[1]) W. W i n d e l b a n d. Die Blütezeit der deutschen Philosophie, 3-te Aufl. p. 327.

pentru originea « dialectică » a acestor forme ale dreptului, era modul cum reducea H e g e l pe cea din urmă din ele la o simplă necesitate logică. Dreptul, când era suprimat printr'o nedreptate, care nu era altceva decât o negație a lui, nu se putea restabili, în mod logic, decât prin negația acestei negații. Iar negația acestei negații nu putea fi altceva decât pedeapsa. « Legalitatea », apoi, pe care o crease apariția « dreptului », a fost urmată, în evoluția Spiritului obiectiv, de « moralitate ». Pe când legalitatea stabilea condițiile exterioare ale posibilității traiului în comun al oamenilor, moralitatea stabilea condițiile interioare ale acestei posibilități. Ele au constat în procesele sufletești, prin care Spiritul subiectiv și-a subordonat voința sa individuală necesităților generale ale comunității semenilor săi, — necesități pe care le reprezenta, din punct de vedere logic, Spiritul obiectiv. Impotriva lui K a n t, care punea fundamentul moralității în conștiința individuală, sub forma « imperativului categoric » al datoriei de a face binele, oriunde, oricând și în orice împrejurări, H e g e l căuta acest fundament mai sus, în conștiința socială. Altfel, nu se putea explica constrângerea, pe care o exercita ideea datoriei, și a cărei realitate nu se putea tăgădui. Acea constrângere nu era decât acțiunea pe care o exercita Spiritul obiectiv asupra Spiritului subiectiv, silindu-l să i se subordoneze. Sociologii de astăzi zic că, pe lângă teama, cu care autoritățile, ce reprezintă comunitatea, țin în respect pe individ, moralitatea lui mai e determinată și de influența pe care o au asupră-i « reprezentările colective » ale opiniei publice, reprezentând conștiința socială. Ei se apropie astfel mai mult de H e g e l, decât de K a n t, — deși pornind dela un alt punct de plecare și așezându-se pe un alt teren.

La deplina lui desvoltare n'a ajuns însă Spiritul obiectiv decât atunci, când forma lui exterioară, care era legalitatea, s'a putut « acoperi », în întregime, cu forma lui interioară, care era moralitatea. Această ultimă fază a evoluției Spiritului obiectiv o desemna H e g e l prin cuvântul « Sittlichkeit », pe care, ca să evităm repetiția unui termen utilizat, nu-l putem traduce în românește decât în mod perifrastic. Intru cât acest cuvânt desemna, în cadrul metodei dialectice a lui

H e g e l, sinteza legalității cu moralitatea, trebue să înțelegem printr'însul o stare superioară a conștiinței individuale, în care omul se abține de a face răul și se străduește să facă binele, fără să mai țină socoteală de împrejurările exterioare și fără să se mai gândească la legile ce regulează comportarea lui față de acele împrejurări. In acea fază mai înaintată a desvoltării lui, normele etice nu i se mai impun omului din-afară, ci dinlăuntru; moralitatea lui devine, ca să zicem așa, organică. Ca să-și iubească, bunăoară, copiii și să-i crească în cele mai bune condiții, ca să-și respecte semenii și să nu le vatăme în niciun chip drepturile firești, cel ce se ridică pe această treaptă a evoluției nu mai are nevoie de niciun îndemn și de nicio presiune din afară. De aceea, sub ultima lui formă, Spiritul obiectiv se manifestează prin acele instituții, prin care se realizează treptat, în viața comună a oamenilor, « rațiunea speciei » (die Gattungsvernunft), și care întrunesc într'însele îndoitul caracter al legalității și al moralității. Cea dintâi din instituțiile de acest fel este familia, cu ceea ce implică ea, ca complexuri de obligații, sentimente și idei, — adică cu căsătoria, dreptul de moștenire al copiilor și teoria educației lor. A doua din instituțiile în chestie este societatea, cu ceea ce implică ea, ca organizarea justiției, distributive și represive, ca organizarea muncii, comune ca scop și diferite ca tehnică, în corporațiile profesionale, ce par a nu urmări decât folosul particularilor, dar servesc binelui public, etc. A treia, în sfârșit, și cea mai înaltă, din instituțiile de care e vorba, e Statul, în care familia, ca organism natural, și societatea, ca organism civil, se împreunează într'o sinteză superioară, care este un organism politic. Intr'însul, viața în comun a oamenilor ajunge la o unitate și la o concentrare, ce permit individului să se depășească pe sine însuși, în năzuința sa de a se apropia, cât mai mult, de « rațiunea speciei », spre a se identifica, în cele din urmă, cu ea.

Am întrebuințat, spre a lămuri această a treia formă a Spiritului obiectiv, termeni cari, implicând timpul, ar putea să ne depărteze de modul cum o concepea H e g e l. Ca sinteză a familiei și societății civile, Statul ar părea să fie un « rezultat » al unirii lor, — rezultat ce, trebuind să fie mijlocit,

n'a putut să ia naștere, ca atare, decât după ele. Hegel susținea însă că, în realitate, departe de a le fi urmat, Statul le-a precedat. El zicea, continuând a considera procesul devenirii, cum am văzut mai sus, ca intemporal: « Deoarece, în desfășurarea noțiunii științifice, Statul apare ca un rezultat, pe când el se manifestează ca o adevărată temelie, acea mijlocire și acea aparență se suprimă tot atât de mult într'o imediatitate. De aceea, în realitate, Statul, în general, este mult mai mult cel dintâi » (Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergiebt, so hebt jene Vermittelung und jener Schein sich ebenso sehr zur Unmittelbarkeit auf. In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste).

Cu această precizare, să vedem cum își închipuia Hegel funcțiunile și organizarea Statului. Trebue chiar să ne oprim un moment asupra acestui punct, care a fost hotărîtor pentru simpatia pe care i-au arătat-o și pentru sprijinul pe care i l-au acordat cercurile politice conducătoare din Prusia, în frunte cu ministrul Altenstein, de care am vorbit în capitolul precedent. Hegel se ridica mai întâi în contra celor ce considerau Statul ca un fel de societate de asigurare mutuală. Drepturile, personale și patrimoniale, ale oamenilor, oricât ar fi fost de recunoscute de toți cei ce alcătuiau o societate dată, nu puteau fi totuși asigurate, — după cei ce împărtășeau această părere, — decât de puterea de constrângere a autorităților, ce nu puteau lua naștere și nu-și puteau exercita acțiunea decât în cadrul organizării politice a societății civile respective, — organizare politică, pe care o constituia Statul. Ca atare însă, obiecta Hegel, Statul n'ar mai fi decât un instrument, pus în serviciul intereselor particulare ale oamenilor, grupați în cuprinsul lui. O asemenea părere însă, — continua el, — nu se poate susținea. Ea cuprinde, mai întâi, o contradicție. Căci Statul n'ar putea juca rolul ce i s'a atribuit, decât numai fiind altceva decât s'a presupus că este. Statul, în adevăr, nu poate « servi », decât « stăpânind ». Dacă n'ar avea puterea să impună tuturor voința sa, prin autoritățile ce-l reprezintă, Statul n'ar mai putea asigura respectul, dorit

de toți, al drepturilor fiecăruia. Ceea ce însemnează că, în realitate, Statul nu e un servitor, ci un stăpân. Un stăpân, însă, a cărui voință nu este numai a lui, ci a tuturor. Și numai ca atare, ca întrupând adică în sine voința generală, poate fi Statul un stăpân adevărat. Cum zice H e g e l însuși: « La unitatea generalității cu particularitatea, în Stat, se reduce totul » (Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt alles an). Și adaugă, imediat: « S'a zis adesea că scopul Statului este fericirea cetățenilor; aceasta e de sigur adevărat: dacă nu le este bine, lor, dacă scopul lor subiectiv nu e satisfăcut, dacă ei nu găsesc că mijlocirea acestei satisfacții e Statul ca atare, atunci acesta stă pe picioare slabe » (Man hat oft gesagt, der Zweck des Staats sei das Glück der Bürger; das ist allerdings wahr: ist ihnen nicht wohl, ist ihr subjectiver Zweck nicht befriedigt, finden sie nicht dass die Vermittelung dieser Befriedigung der Staat als solcher ist, so steht derselbe auf schwachen Füssen).

Statul așa dar era, după H e g e l, un stăpân, care nu putea stăpâni decât servind. Servind, se înțelege, pe cei pe cari îi stăpânea, și cărora nu le putea fi stăpân decât cu această condiție. Căci voința generală, pe care o întrupa el, nu trebuia să nesocotească voințele particulare, ale supușilor săi, și cu atât mai puțin să le nimicească. Ci trebuia, dimpotrivă, să și le încorporeze, să le ocrotească și să le organizeze, spre a le ajuta astfel să-și realizeze, mai ușor și mai sigur, scopurile lor. Cum zicea, încă odată, H e g e l însuși: « Ceea ce importă, este ca scopul meu particular să devină identic cu cel general; altfel, Statul stă în aer » (Worauf es ankommt, ist, dass mein besonderer Zweck identisch mit dem allgemeinen werde; sonst steht der Staat in der Luft).

Cu o asemenea concepție a Statului, H e g e l se situa la o egală distanță de democratismul radical al Revoluției franceze, care înspăimântase lumea politică europeană, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, și de absolutismul monarhic, către care se orienta ea, la începutul veacului al XIX-lea, — printr'o reacțiune, ce părea firească, dar nu putea să nu îngrijoreze spiritele mai cumpănite. Punctul său de vedere își căuta, de altfel, justificarea, și pe calea negativă a criticei, pe care o

îndrepta împotriva ambelor acestor direcții. Democratismul radical îl combătea Hegel sub forma pe care o luase în « Contractul social » al lui Rousseau, și care contribuise atât de mult la pregătirea Revoluției franceze, iar absolutismul monarhic sub înfățișarea mai recentă din cartea, atât de mult discutată pe acea vreme, a lui Karl Ludwig von Haller, care apăruse în 1816, sub titlul « Restauration der Staatswissenschaften ». Pe Rousseau îl lăuda mai întâi că pusese la temelia Statului voința cetățenilor; dar îi imputa apoi că făcuse din acea voință un compromis al intereselor de moment ale lor, — compromis ce nu putea să aibă, ca atare, o valoare generală și permanentă. Obținut prin însumarea, la un moment dat, a hotărîrilor individuale, acel compromis nu putea fi decât voința « comună », din acel moment, a celor mai mulți, nu voința « generală », de totdeauna, a tuturor. Numai sub această din urmă formă a ei, voința, ce trebuia să stea, în adevăr, la temelia Statului, putea fi călăuzită de principii strict raționale, universale și invariabile. Altfel, ea rămânea jucăria intereselor, — și, mai ales, a pornirilor afective, — individuale, ce se puteau schimba, în mod arbitrar, adică irațional, în fiece clipă, cum s'a văzut în desfășurarea, atât de penibilă, a revoluției dela sfârșitul veacului al XVIII-lea, din Franța. Mult mai aspru, însă, decât cu Rousseau, era Hegel cu Haller, scriitorul elvețian care, în cartea citată, reprezenta, în teorie, curentul ultra-reacționar ce își făcea drum în lumea politică dela începutul veacului al XIX-lea. La temelia Statului nu se putea pune, după el, decât autoritatea absolută a celui ales de Dumnezeu să-l guverneze, și supunerea absolută a celor guvernați. Iar criteriul acestei alegeri, — care se vădea pretutindeni în natură, și în cea neînsuflețită, nu numai în cea însuflețită,, — era puterea. Forțele superioare înfrângeau pretutindeni pe cele inferioare. Cei tari țineau pretutindeni sub dependența lor pe cei slabi, și dispuneau, după voie, de ei. Așa a vrut Dumnezeu, împotriva hotărîrii căruia oamenii nu se puteau ridica fără primejdie. O dovedise în deajuns Revoluția franceză, cu grozăviile ei. Când locul autorității absolute instituite de Dumnezeu, ca fundament al ordinei publice, l-au luat așa numitele « drepturi » ale omului,

și « legile » care le consacrau, dar care se schimbau aproape zilnic, desordinea a început. In numele acelor « drepturi » și cu ajutorul acelor legi, avocații pătimași, cârcotașii furioși au sfâșiat pe bieții deținători ai « suveranității naționale », — a căror putere politică nu era decât o himeră teoretică, — așa cum sfâșia heretele un miel nevinovat. Impotriva acestei comparații a lui H a l l e r , ridica H e g e l obiecția, ce caracteriza întreaga sa atitudine, că, dacă heretele sfâșia mielul nevinovat, era, tocmai, în virtutea acelei orânduieli divine, pe care întemeia scriitorul elvețian absolutismul monarhic. Și încheia cu concluzia, că era inutil să se caute, în cartea pe care o critica, două idei juste, care să poată sta alături una de alta, atunci când nu se putea găsi într'însa nici măcar una singură.

Autoritatea Statului nu se putea concilia, după H e g e l, cu drepturile cetățenilor, decât în monarhia constituțională. In acea formă de guvernământ, autoritatea Statului era exercitată de un stăpânitor unic, ce putea reprezenta, ca atare, în mod unitar, voința generală, iar drepturile supușilor erau asigurate de constituția ce regula exercițiul puterii lui. Cu condiția, totuși, ca constituția să nu fie produsul unei majorități parlamentare, ce putea să fie întâmplătoare și să n'aibă decât un caracter subiectiv. Constituția, în forma de guvernământ de care era vorba, trebuia să izvorască din « spiritul poporului » și din « istoria » lui, ca să nu fie « ceva artificial » (ein Produkt des Volksgeistes und dessen Geschichte, nichts Künstliches). Spiritul poporului era, pentru H e g e l, una din formele, pe care le lua Spiritul obiectiv în devenire, adică în sforțarea lui de a se desăvârși. De aceea, Spiritul poporului nu era unic, ci multiplu. Existau adică atâtea forme ale lui, câte popoare erau pe lume. Ele tindeau însă, în desfășurarea istoriei, a se contopi într'o formă unică, — și anume, în « Spiritul lumii » (der Weltgeist). Iar istoria, în cursul căreia se realiza această unificare, o definea H e g e l: « drumul către liberarea substanței spirituale, acțiunea, prin care scopul final absolut al lumii se desăvârșește într'însa, în care Spiritul, existând mai întâi numai în sine, ajunge la conștiință în general și la conștiința de sine însuși în deosebi, și prin aceasta la manifestarea

și la realitatea ființei sale în și pentru sine, devenind astfel, înafară și în deobște, Spirit al lumii » (der Weg zur Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seiende Geist sich zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seiendes Wesens bringt und sich auch zum äusserlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird). Ca atare, istoria este « mersul rațional și necesar al Spiritului lumii » (der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes). Și fiindcă esența Spiritului, în general, o constitue libertatea, « istoria lumii este progresul în conștiința libertății » (die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit).

Din acest punct de vedere, se pot deosebi, în desfășurarea istoriei, trei mari perioade. In cea dintâi, care a fost și cea mai veche, nu era liber, în cuprinsul fiecărui popor, decât un singur om, — acela, anume, care îl stăpânea, în mod arbitrar, dispunând după bunul său plac de toți cei ce îl alcătuiau. A fost perioada despotismului oriental. In cea de-a doua, care a urmat celei dintâi, dar a fost, în parte, și contemporană cu ea, erau liberi, în cuprinsul popoarelor ce au reprezentat-o, mai mulți, dar nu toți, — mai mulți, cari erau în realitate, cei puțini, față de marele număr al celorlalți. A fost perioada democrației grecești și a aristocrației romane. In cea de-a treia, în sfârșit, au ajuns a fi liberi, numai sufletește mai întâi, și apoi — relativ cel puțin — și politicește, toți oamenii fără deosebire, în cuprinsul popoarelor la care s'a putut realiza această evoluție. Sub influența creștinismului, a apărut, pe deasupra deosebirilor dintre națiuni și state, ideea umanității. Ca părți constitutive ale acestei entități organice nouă, oamenii nu mai erau supuși niciunei stăpâniri pământești. Ei erau, sufletește, liberi, nedatorind ascultare, în taina gândirii și în intimitatea simțirii lor, decât lui Dumnezeu. Forme politice a început să ia această libertate sufletească, de origine religioasă, la semințiile germane, care au cultivat-o mai cu stăruință, cum a arătat-o, mai târziu, apariția Reformei.

H e g e l a dat o mare desvoltare acestei idei, că istoria omenirii n'a fost altceva decât « progresul în conștiința liber-

tății ». Incercând să-i explice întreaga desfășurare, cu toate aspectele ei, atât de numeroase și de diferite, din acest punct de vedere unic, el a construit o filosofie a istoriei, care a impresionat pe contemporani și a contribuit, mai mult decât fundamentele propriu zise ale idealismului său logic, la autoritatea de care s'a bucurat, în lumea politică mai ales. A ne opri mai pe larg asupra acestei părți a operei sale filosofice, nu ne este, din nefericire, cu putință. Ne-am depărta prea mult de proporțiile juste, pe care trebue să le păstreze, în toate sectoarele ei, o expunere generală și unitară. Să ne grăbim dar a trece la ultima formă a devenirii cosmice, pe care a constituit-o « Spiritul absolut ».

## X

Această ultimă formă a luat naștere prin împreunarea, într'o singură unitate, a celor două dintâi, pe care le-am studiat până acum. Prin suprimarea opoziției, pe care, — într'o măsură diferită, dar nu mai puțin reală, — o implicau ele, între subiect și obiect, între reprezentare și realitate, între gândire și existență, între infinit și finit, Spiritul subiectiv și Spiritul obiectiv s'au contopit, treptat, în Spiritul absolut, prin care Rațiunea primordială a putut ajunge a se regăsi și a se recunoaște, în cele din urmă, pe ea însăși, în unitatea ei primordială, lipsită cu desăvârșire de orice fel de opoziție. Această regăsire și recunoaștere însă, întru cât nu s'a putut realiza decât treptat, a trecut prin trei faze diferite. Ea a luat, mai întâi, forma intuiției sensibile, cu obiect exterior, în artă. A urmat apoi forma reprezentării, care nu mai era numai sensibilă, ci devenea în bună parte intelectuală, cu obiect interior, în religie. Și s'a încheiat, — sau, cel puțin, e pe cale de a se încheia, — cu forma noțiunii raționale, în care a început a se concentra, — pentru gândirea pură, în filosofie, — înțelegerea unității a tot ce există, a identității subiectivului cu obiectivul, — sau, în sfârșit, a prezenței infinitului în finit, ca esență a lui.

Istoria omenirii n'ar fi, cum am văzut, progresul în conștiința libertății, dacă libertatea n'ar constitui, cum am văzut

de asemenea, esența Spiritului, prin care se realizează acest progres. La cunoașterea libertății sale, însă, nu ajunge Spiritul decât treptat. Ea nu există încă în Spiritul subiectiv, apare de abia și se desvoltă în Spiritul obiectiv, dar nu se desăvârșește decât în Spiritul absolut. Cum zice Hegel însuși: «Pe când Spiritul subiectiv, din cauza raportării sale la altceva este încă neliber, sau, ceea ce e același lucru, e liber numai în sine, în Spiritul obiectiv ajunge libertatea, știința Spiritului despre sine ca liber, la existență» (Während der subjektive Geist, wegen seiner Beziehung auf ein Anderes noch unfrei oder, was dasselbe, nur an sich frei ist, kommt im objektiven Geiste die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem, zum Dasein). La «existență» numai, însă, nu încă la desăvârșire. Spre a se putea realiza, această ultimă etapă a cunoașterii de sine însuși a Spiritului, e neapărată nevoie ca el să înceapă a-și «simți» puterea creatoare, mai întâi, a și-o «reprezenta», apoi, și a o «înțelege», în sfârșit. Iar acest proces începe în artă, se continuă în religie și se desăvârșește în filosofie.

Puterea creatoare a Eului o afirmase Fichte, încă dela prima constituire a idealismului. O susținuse chiar în forme atât de excesive, încât provocase reacțiunile pe care le-am văzut. Hegel prefera, de aceea, să pornească dela manifestările firești ale acestei puteri în conștiința omenească. Și pe cele dintâi le găsea în conștiința pe care o aveau artiștii, când contemplau operele produse de ei înșiși, — opere ce rămâneau în puterea lor, așa încât, dacă voiau, erau liberi să le suprime, după cum fuseseră liberi să le creeze, după bunul lor plac. Ceea ce dusese, cum am văzut, la concepția idealismului ironic al lui Friedrich Schlegel. In forma pe care o dase acestei concepții Ferdinand Solger, un adept al idealismului, vedea Hegel o ilustrare a procesului dialectic prin care își explica el devenirea cosmică, în general,— și prin urmare și trecerea Spiritului prin faza respectivă a desvoltării lui. Cum zicea el însuși: «Solger nu era mulțumit, ca ceilalți, cu o cultură filosofică superficială; nevoia lui în adevăr speculativă îl împingea să se coboare în adâncimea Ideii filosofice. Aici ajungea el la momentul dialectic al Ideii, la

punctul, pe care eu îl numesc infinită și absolută negativitate, la activitatea Ideii de a se nega pe ea însăși ca Infinit și General, de a lua forma finității și particularității, și a suprima iarăși tot atât de mult această negațiune, spre a restabili astfel Generalul și Infinitul în Finit și Particular » (Solger war nicht wie die übrigen mit oberflächlicher philosophischer Bildung zufrieden, sondern sein ächt speculatives innerstes Bedürfniss drängte ihn, in die Tiefe der philosophischen Idee hinabzusteigen. Hier kam er auf das dialektische Moment der Idee, auf den Punkt den ich unendliche absolute Negativität nenne, sich als das Unendliche und Allgemeine zu negiren, zur Endlichkeit und Besonderheit, und diese Negation eben so sehr wieder aufzuheben und somit das Allgemeine und Unendliche im Endlichen und Besonderen wiederherzustellen).

In artă, așa dar, grație acestei « activități » a Ideii, generalul apare în particular, infinitul în finit. E ceea ce face valoarea metafizică a « frumosului », — valoare ce se manifestează, ca stare de conștiință, în emoțiunea estetică. Frumosul nu e altceva decât Absolutul, în formă sensibilă. Și, întru cât îl poate « intui » ca atare, Spiritul ajunge la o primă cunoaștere a ceea ce îi constituie esența, — a puterii sale creatoare, a libertății sale, ca principiu al ei, a sa însuși, în sfârșit. Această cunoaștere trece, apoi, de asemenea, prin trei faze diferite, după raportul dintre Ideea, pe care o exprimă, și aparența sensibilă, pe care o ia, în opera de artă. Privită din acest punct de vedere, arta a fost mai întâi « simbolică », a devenit apoi « clasică », și a ajuns a fi, în sfârșit, « romantică ». In cea dintâi din aceste trei faze, Ideea rămânea încă subordonată, în opera de artă, aparenței sensibile pe care o lua. Așa a fost arta orientală, — cea egipteană, bunăoară, cu producțiile ei cunoscute, ca piramida, obeliscul, sfinxul, și în genere arhitectura, în care Ideea rămânea, oarecum, ascunsă, sub forma exterioară. In cea de-a doua din fazele menționate, Ideea și aparența ei sensibilă ajungeau, în opera de artă, la un echilibru desăvârșit. Așa a fost arta greco-romană, în care a predominat sculptura. In cea din urmă, în sfârșit, din fazele în chestie, Ideea a devenit, în opera de artă, predominantă, aparența ei sensibilă rămânându-i subordonată sau căzând

chiar cu totul pe un plan inferior. Așa este arta popoarelor creștine și, în deosebi, germane, în care predomină pictura, muzica și poezia.

Dela intuiția Absolutului în artă, evoluția pe care o urmărim a trecut la reprezentarea lui în religie. Punctul de plecare al acestei înaintări l-a format ceea ce putea face legătura între artă și religie, adică sensibilitatea, care le era comună. La originea atitudinii religioase a omului în fața Naturii, n'a putut sta decât sentimentul mărginirii și slăbiciunii lui, sau, cu un singur cuvânt, al nimicniciei lui umilitoare, în mijlocul imensității cosmice, în care se pierdea, și al forțelor ei uriașe, la discreția cărora rămânea. Sentimentul acesta, însă, era o stare sufletească complexă, cu o sumă de nuanțe diferite. Se mai găseau implicate într'însa teama de natură, respectul pentru atotputernicia ei, dorința de a fi ajutat, sau cel puțin cruțat, de acțiunea ei asupra lui însuși, speranța de a-i obținea bunăvoința prin manifestări de supunere, de înaltă prețuire, de adorație, prin daruri și jertfe, etc. Ca atare, H e g e l considera sentimentul (das Gefühl) ca fiind punctul de plecare al conștiinței religioase, ca fiind « locul în care se arată, în chip nemijlocit, existența lui Dumnezeu » (als den Ort in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist).

Sensibilitatea însă nu poate da omului, numai ea singură, cunoașterea lui Dumnezeu. Căci cunoașterea presupune, pe lângă un subiect capabil s'o aibă, un « obiect » la care să se refere. Iar sentimentul, ca afecțiune a sensibilității, n'are propriu vorbind un obiect, are numai un « conținut », — și rămâne ca atare subiectiv, rămâne o « stare » de conștiință care nu constitue încă o cunoștință obiectivă. Cum zice H e g e l, în termeni ce nu se pot traduce exact în limba română: conținutul sentimentului nu e « gegenständlich », e numai « zuständlich ». Sentimentul cuprinde astfel în sine o contradicție; el este, anume, o stare a Spiritului, dar nu-i dă ceea ce reclamă natura lui, un obiect adică, pe care să și-l poată opune sie însuși ca subiect, de care să poată lua cu alte cuvinte cunoștință, ca de un obiect deosebit de sine însuși. Această contradicție o înlătură mai întâi intuiția, așa cum i-o oferă omului arta, — arta religioasă, se înțelege, care

îi înfățișează pe Dumnezeu ca obiect exterior, în spațiu și timp.

Intuiția estetică, însă, nu-i este de ajuns omului decât numai în artă. In religie, nu. Căci în intuiția estetică a divinității, rămâne în ființă dualismul, inerent oricărei intuiții, — acela, anume, al subiectului întuitor și al obiectului intuit. Prin intuiție numai, așa dar, omul nu se poate apropia de Dumnezeu, nu se poate uni cu el, așa cum aspiră, în religie. Intuiția lui Dumnezeu trebue să fie dar liberată de cătușele sensibilității, care o țin legată de spațiu și timp, — ceea ce nu e cu putință decât prin transformarea ei în reprezentare. Prin această transformare, obiectul intuiției inițiale a lui Dumnezeu încetează de a mai fi exterior. In adevăr, cum ne-o arată psihologia, în reprezentare, în general, obiectul devine interior, începe adică să existe în mintea omului care și-l reprezintă. Altfel, n'ar mai fi posibilă reprezentarea, în lipsa obiectului material la care se referă, — așa cum nu e posibilă, în lipsa lui, intuiția.

Reprezentarea divinității, ca principiu creator și ordonator al lumii, a trecut, după Hegel, în evoluția religiei, prin trei faze diferite. La începutul acestei evoluții a stat, după el, religia naturii (die Naturreligion), a popoarelor primitive, care își reprezentau principiul creator și ordonator sub forma unei multiplicități de forțe oculte, misterioase, impersonale. Așa a fost complexul credințelor magice, pe care au trebuit să le aibă oamenii din timpurile preistorice, cum le au și astăzi sălbaticii din ținuturile lipsite încă cu totul de cultură, din continentele nouă. La popoarele cele mai vechi din timpurile istorice, — cum au fost Chinezii, Indienii, Persanii, Egiptenii— acele credințe primitive au luat forme ceva mai rafinate, cu nuanțe metafizice și etice, care nu le-au schimbat însă caracterul esențial. Faza următoare, în evoluția atitudinii religioase a omului în fața lumii, a constituit-o, apoi, religia individualității spirituale (die Religion der geistigen Individualität), care își reprezenta principiul creator și ordonator sub forma unei multiplicități, — mai reduse, mult mai reduse, decât aceea a forțelor oculte, care putea fi infinită, — de divinități personale. Așa a fost politeismul popoarelor din antichitatea cla-

sică, — în deosebi acela, pe care istoria l-a putut cunoaște mai bine, al Grecilor și al Romanilor. A treia și ultima fază, a evoluției de care e vorba, a constituit-o religia absolută (die absolute Religion), care a putut ajunge, în sfârșit, să-și reprezinte principiul creator și ordonator al lumii sub forma unei divinități unice, în care se concentrau, într'o unitate atotcuprinzătoare și, ca atare, perfectă, infinită și eternă, toate puterile cosmice, de toate felurile, chiar și cele ce păreau mai diferite și mai opuse. Pe această treaptă finală a evoluției credințelor religioase ale omenirii nu s'a putut ridica, după H e g e l, decât creștinismul. El nu menționa, cel puțin, nicidecum, islamismul, care era de asemenea o religie monoteistă, — și care se distingea, în deosebi, din punctul de vedere al modului cum concepea H e g e l evoluția în chestie, prin renunțarea hotărîtă la orice traducere, în forme sensibile, a reprezentării, strict spirituale, a divinității unice. In lăuntrul islamismului se manifesta astfel, mai bine ca oriunde, în evoluția religioasă, acea retragere din lumea sensibilă a intuiției exterioare, în spiritualitatea reprezentării interioare, — retragere ce, în evoluția artei, își atingea culmea în arta romantică, alcătuind puntea de trecere spre ceea ce avea să urmeze, mai departe, în devenirea Spiritului absolut.

După cum nu s'a oprit la artă, tot așa nu s'a oprit, această devenire, nici la religie. Reprezentarea religioasă nu-i putea fi, Spiritului absolut, de ajuns, fiindcă nu-i permitea să ajungă la scopul pe care îl urmărea, — la conștiința de sine însuși, ca unitate, deplină și definitivă, totală și necesară, omogenă și lipsită de contradicții, a existenței cosmice. Intr'o reprezentare, în adevăr, caracterele obiectului reprezentat sunt numai juxtapuse, fără nicio legătură organică între ele. Cele esențiale și necesare, care nu pot lipsi niciodată și trebue să se acorde ca atare, unele cu altele, stau alături cu cele accesorii și întâmplătoare, care, nu numai că pot lipsi, dar pot fi și opuse unele altora, adică contradictorii. De unde, aspectul totdeauna contingent și nu arareori contradictoriu, al reprezentărilor. Prin acest aspect, pe care l-au luat, în mod fatal, și reprezentările religioase, trebue să ne explicăm neînțelegerile dintre teologii diferitelor confesiuni. Ei își impută, reciproc, contradicțiile

implicate în modurile cum își reprezintă ei divinitatea. Iar de neajunsurile de acest fel, Spiritul absolut n'a putut scăpa, în devenirea lui, decât trecând dela reprezentarea principiului creator și ordonator al lumii, în religie, la noțiunea lui, în filosofie.

Logica ne arată, în adevăr, că noțiunile, în general, nu mai suferă de neajunsurile reprezentărilor. Ele nu mai cuprind decât caracterele esențiale și necesare ale obiectelor la care se referă. Știm, anume, că o noțiune ia naștere prin abstracțiune, separând caracterele generale ale tuturor obiectelor de același fel, care alcătuesc, ca atare, o anumită categorie a naturii, dar care se deosebesc totuși, mai mult sau mai puțin, ca individualități, unele de altele. Așa sunt, bunăoară, nenumăratele ființe care, după vechea definiție, trăiesc, simt și se mișcă, alcătuind astfel împreună, cu toate deosebirile lor, ce pot fi foarte mari, acea categorie de « obiecte » ale naturii, cărora le dăm numele de « animale ». Caracterele lor generale, fiindu-le comune tuturor, nu le pot lipsi niciodată, le sunt adică necesare, și trebue să se acorde neapărat unele cu altele; ele nu pot fi, prin urmare, contradictorii.

Dar a mai fost încă un motiv, care a silit mintea omenească să treacă dela reprezentarea religioasă la noțiunea filosofică a principiului creator și ordonator al lumii. A fost, anume, faptul că nu găsea, în religie, decât o certitudine subiectivă, nu și adevărul obiectiv. Iar explicarea acestui fapt era destul de simplă. Contradicțiile, pe care le implicau reprezentările religioase ale diferitelor confesiuni, au obligat pe teologii lor să pună accentul pe credință, — pe credința care « nu cerceta ». Credința însă, ca stare sufletească, nu putea da cât o convingere subiectivă și individuală, nu una obiectivă și generală. Era totuși evident, pentru toți cei ce reflectau mai stăruitor și mai adânc, că numai o convingere obiectivă și generală putea să poarte numele a ceea ce dorea să aibă, toată lumea deopotrivă, adică numele de « adevăr ».

Necesitatea unei lămuriri și întăriri a credinței, pure și simple, a provocat, la oamenii de acest fel, o depășire a reprezentărilor principiului creator și ordonator al lumii, pe care li le ofereau religiile propriu zise. Iar acea depășire a constat

în transformarea treptată, progresivă, a reprezentărilor religioase respective în noțiuni raționale corespunzătoare. Acea nouă sarcină a revenit filosofiei, care a luat, în devenirea ulterioară a Spiritului, locul religiei, — nu spre a i se opune, ci spre a o completa. Căci ele aveau, amândouă, unul și același obiect, urmărind, amândouă, unul și același scop. Ca și religia, filosofia avea ca obiect principiul creator și ordonator al lumii, adică, cu un singur cuvânt, pe Dumnezeu, — a cărui cunoaștere se străduia, de asemenea, deși cu mijloace diferite, s'o dea oamenilor, ce simțeau nevoia să-și întărească credința subiectivă, transformând-o într'un adevăr obiectiv. Imputarea ce i s'a adus, filosofiei, de către unii din adversarii ei, că voia să se pună mai presus de religie, era astfel neîntemeiată. Cum zicea H e g e l însuși: «I s'a făcut filosofiei imputarea că se pune mai presus de religie; aceasta e însă, chiar și de fapt, fals, căci ea are numai acest conținut, și niciun altul, pe care însă îl redă sub forma gândirii: ea se pune astfel mai presus numai de forma credinței, conținutul e același» (der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion; dies ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie giebt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe). Iar mai departe adaugă: « Filosofia are ca obiect, — și, propriu vorbind, ca unic obiect, — pe Dumnezeu. Ea nu este o înțelepciune a lumii, ci o cunoaștere a Ne-lumescului» (Die Philosophie hat Gott zum Gegenstand, und eigentlich zum einzigen Gegenstand. Sie ist keine Weisheit der Welt, sondern eine Erkenntnis des Nichtweltlichen).

In filosofie, Spiritul s'a apropiat de ținta ultimă a devenirii sale proprii, — și, prin aceasta, de ținta ultimă a întregii deveniri cosmice. Am văzut mai sus că la originea acestei deveniri a stat tendința existenței nedeterminate a Rațiunii primordiale de a se determina. Din acea tendință a ieșit Natura, alcătuită din Materie, care, la rândul ei, a tins și ea să se întoarcă la forma inițială a existenței cosmice, care a fost cea spirituală. Așa a luat naștere lumea organică, cu formele ei vegetale și animale, și în sfârșit omenirea, în care

existența cosmică a început să aibă conștiință de ea însăși, — o conștiință însă ce nu s'a putut desvolta decât treptat, ce nu s'a putut adică apropia decât treptat de ținta ei finală. Primele ei două forme au fost Spiritul subiectiv și Spiritul obiectiv, care au străbătut, în desvoltarea lor, câte mai multe etape. Aceeași necesitate s'a impus și Spiritului absolut, care, după ce a trecut prin artă și prin religie, a trebuit, când a recurs la gândirea pură, strict filosofică, să urmeze aceeași cale. Ca ultim sector al devenirii Spiritului absolut, filosofia a fost un proces în desfășurare. Privit retrospectiv, acel proces se confundă, pentru noi, cei de astăzi, cu ceea ce ne-am deprins a numi « istorie a filosofiei », — o disciplină, a cărei însemnătate n'a fost înțeleasă până acum, așa cum ar fi trebuit. Ea a fost considerată ca o simplă colecție de încercări neizbutite ale minții omenești de a-și explica lumea, în totalitatea ei, — încercări ce n'aveau în comun decât faptul că se negau, sistematic, unele pe altele. Intru cât reprezintă însă evoluția Spiritului absolut, pe linia gândirii pure, istoria filosofiei nu poate fi, după H e g e l, decât un tot organic, ale cărui părți succesive, adică așa numitele « sisteme filosofice », s'au determinat, în mod logic, unele pe altele, — cele posterioare cuprinzând totdeauna într'însele, ca momente depășite (als aufgehobene Momente), pe cele anterioare. Din acest punct de vedere, idealismul logic, fiind, pentru autorul lui, ultimul sistem filosofic, rezuma în sine întreaga desfășurare, atât de lungă și de anevoioasă, a cugetării filosofice, care ajungea în sfârșit, într'însul, la ținta atât de mult dorită și atâta vreme urmărită. In filosofia lui H e g e l, Rațiunea primordială, care se înstrăinase la început de ea însăși, se regăsea și se recunoștea, în sfârșit, pe ea însăși. Ca atare, această filosofie nu mai putea fi depășită. Aceasta era, cel puțin, părerea autorului ei. « O epocă nouă, — zicea el însuși, — a răsărit în lume. Se pare că Spiritul lumii a izbutit acum să îndepărteze de sine însuși orice ființă străină obiectivă, și să producă din sine însuși ceea ce îi devine obiectiv, ținându-l, cu liniște, în puterea sa. Lupta conștiinței finite de sine însuși cu conștiința absolută de sine însuși, care îi părea exterioară ei, încetează » (Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass

es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen von sich abzutun und, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzengen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem ausser ihm erschien, hört auf). Iar mai departe încheia zicând: «Până aici a venit, acum, Spiritul lumii; fiecare treaptă are, în adevăratul sistem al filosofiei, forma sa proprie: nimic nu e pierdut, toate principiile se păstrează, întru cât ultima filosofie e totalitatea formelor. Această Idee concretă e rezultatul ostenelilor Spiritului din cursul celor două mii cinci sute de ani, aproape, ai muncii sale serioase de a-și deveni sie însuși obiectiv, de a se recunoaște pe sine însuși: tantum molis erat, se ipsam cognoscere mentem» (Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen; jede Stufe hat im wahren System der Philosophie ihre eigene Form: nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist. Diese konkrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausendfünfhundert Jahre seiner ernsten Arbeit, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen: tantum molis erat, se ipsam cognoscere mentem).

## XI

Mai trebue acum, înainte de a încheia studiul filosofiei lui H e g e l, să aruncăm o scurtă privire asupra influenței pe care a exercitat-o și a reacțiunilor pe care le-a provocat ea. Am indicat, în capitolul precedent, câteva din cauzele care au contribuit la marile succese inițiale ale acestei filosofii. Am relevat atunci puternicul sprijin pe care, potrivit cu necesitățile politice ale timpului, i l-au acordat autoritățile statului prusian. Acel sprijin a durat, fără întrerupere, două decenii întregi, din 1817, când a luat ministrul von Altenstein departamentul Cultelor, până în 1838, când l-a părăsit, — și s'a manifestat, pe lângă formele pe care le-am trecut în revistă, prin ajutoarele materiale puse la dispoziția publicațiilor destinate să răspândească ideile lui H e g e l, să le susțină, precum și să le apere

în contra obiecțiilor ce începuseră a li se aduce. In fruntea publicațiilor de acest fel a stat revista « Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik », care a început să apară în 1827 și a rămas până în 1847 organul de căpetenie al « Școalei hegeliene ». De căpetenie, dar nu unic. In legătură cu divergențele de păreri ce se produseseră, destul de repede, în sânul acestei școale, unii din membrii ei, care doreau să se bucure de mai multă independență, au întemeiat în 1838, la Halle, revista « Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst ». Strămutată, în 1841, la Lipsca, această revistă și-a luat titlul de « Deutsche Jahrbücher », dar n'a mai putut apărea decât doi ani. Independența din ce în ce mai mare, pe care o manifesta, în materie religioasă și politică, potrivit cu ideile ce-și făceau drum în așa numita « stângă hegeliană », a determinat guvernul saxon să-i interzică, în 1843, apariția. Reviste favorabile filosofiei lui H e g e l au mai fost: cea editată de S c h w e g l e r, la Tübingen, între 1843 și 1848, sub titlul « Jahrbücher der Gegenwart », cea editată de N o a c k, între 1846 și 1848, sub titlul « Jahrbücher für spekulative Philosophie », ca organ al « Societății filosofice » din Berlin, și în sfârșit cea editată de M i c h e l e t, sub titlul « Der Gedanke », care a apărut însă mai târziu, între 1860 și 1884, tot ca organ al « Societății filosofice » din Berlin.

Adepții lui H e g e l au fost, la început mai ales, foarte numeroși. Printre cei dintâi trebue să menționăm pe K a r l D a u b, de care am vorbit în capitolul precedent, pe F r i e d r i c h W i l h e l m C a r o v é, de care am pomenit de asemenea, în același capitol, pe H e r m a n n F r i e d r i c h H i n r i c h s, profesorul dela universitatea din Halle, căruia H e g e l i-a acordat, ca prefață la lucrarea lui « Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft », un studiu polemic îndreptat în contra lui S c h l e i e r m a c h e r, pe H e i n r i c h G u s t a v H o t h o, esteticianul, din cartea căruia « Vorstudien für Leben und Kunst » am citat mai sus câteva fraze, pe L e o p o l d v o n H e n n i n g, eticianul, care a fost primul redactor al revistei hegeliene « Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik », pe G e o r g A n d r e a s G a b l e r, urmașul lui H e g e l la catedra de filosofie dela univer-

sitatea din Berlin, și apărătorul lui de mai târziu, în contra lui T r e n d e l e n b u r g, în cartea « Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung », din 1843, pe J o h a n n G e o r g M u s s m a n n, profesorul dela universitatea din Halle, care s'a manifestat, la început cel puțin, ca unul din cei mai entuziaști admiratori ai lui H e g e l, pe J o h a n n K a r l F r i e d r i c h R o s e n k r a n z, profesorul dela universitatea din Königsberg, a cărui lucrare « Hegels Leben », din 1844, am menționat-o, și care i-a luat apărarea în contra lui H a y m, în 1858, în lucrarea întitulată « Apologie Hegels gegen Haym », pe K a r l L u d w i g M i c h e l e t, profesorul, cu o atât de bogată activitate publicistică, dar cunoscut mai mult ca istoric al filosofiei, dela universitatea din Berlin, care, atunci când idealismul era batjocorit de materialismul triumfător, a îndrăznit să mai ridice glasul în favoarea lui, în lucrarea « Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph », din 1870, — și alții, mulți alții încă, ale căror nume ar fi inutil să le înșirăm aici, de vreme ce nu ne putem opri asupra lor. Iar motivul care ne împedecă s'o facem este, că n'au adus totdeauna contribuții nouă, care să fi jucat un rol mai însemnat în evoluția ulterioară a gândirii filosofice. Unii dintr'înșii s'au înfățișat singuri, cu o sinceritate care le făcea onoare, ca simpli comentatori ai operelor lui H e g e l. Așa a fost, bunăoară, K a r l W e r d e r, profesorul de la universitatea din Berlin, care și-a întitulat lucrarea de căpetenie, din 1841, « Logik, als Kommenter und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik » (Logica, ca comentar și completare la Știința logicei, a lui H e g e l). O excepție trebue să facem totuși pentru doi din membrii școalei hegeliene. Pentru F r i e d r i c h T h e o d o r V i s c h e r, mai întâi, a cărui operă « Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen », apărută, în trei părți, între 1846 și 1857, și-a putut păstra, până astăzi, valoarea. Pentru K a r l v o n P r a n t l, apoi, a cărui operă « Geschichte der Logik im Abendlande », apărută, în patru volume, între 1855 și 1870, mai este utilizată, încă și astăzi, cu folos.

Un rol mai activ, în evoluția cugetării filosofice din Germania au jucat câțiva din adepții mai independenți ai lui H e g e l,

care au format mai întâi așa numita « stângă » a școalei lui, și care au ieșit apoi, prin radicalismul lor, dintr'însa. Așa au fost, între alții, David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels și Max Stirner. Intru cât însă acești cugetători, — unii cel puțin dintr'înșii, — au pregătit una din reacțiunile de căpetenie ce s'au produs în contra idealismului, — și anume cea materialistă, — rămâne să-i studiem în volumul următor.

Acele reacțiuni au început, de altfel, încă din timpul când influența lui Hegel era în plină ascensiune. Au început, mai vizibil, sub formele satirice, care, cum am văzut în capitolele consacrate lui Fichte și lui Schelling, au creat de timpuriu idealismului o atmosferă specială. Admirat fără rezervă, — și, uneori, fără măsură, — de unii, acest curent al cugetării filosofice germane era privit de alții cu o pronunțată nuanță de ironie. Incă dela apariția « Logicei », profesorul de matematici Pfaff, dela universitatea din Erlangen, căruia Hegel i-o trimisese, ca prieten, i-a răspuns, după ce o citise, că n'a găsit într'însa decât « postulate », fără « dovezi », și l-a întrebat, în glumă, dacă numele de « speculații », ce se da lucrărilor filosofice de acest fel, nu venea cumva dela cuvântul latin « speculum », care însemna « oglindă ». Gândirea « speculativă » ar fi fost atunci o gândire « oglinditoare » (ein spiegelndes Denken), care putea fi considerată ca un fel de « scrimă în oglindă » (als eine Art Spiegelfechterei)... Un atac satiric mai greu, fiindcă era public, a îndreptat în contra lui Hegel istoricul și criticul literar Otto Friedrich Gruppe. Acest scriitor se născuse în 1804 la Danzig, făcuse studii de filosofie, de științe naturale și de filologie, la universitatea din Berlin, și intrase în presă. Pe vremea atacului în chestie, era colaborator, pentru literatură și artă, la publicația « Allgemeine preussische Staatszeitung », care avea un caracter oficios. In 1829, a scris o comedie, ce purta titlul, neobișnuit de lung: « Die Winde, oder die ganz absolute Construction der neuren Weltgeschichte durch Oberon's Horn, gedichtet von Absolutulus von Hegelingen » (Vânturile, sau construcția cu totul absolută a istoriei mai nouă a lumii prin cornul lui Oberon, plăsmuită de Absolutulus von

H e g e l i n g e n). Era, în intenția autorului, ce se ascundea sub acest pseudonim, un « pendant » la « Norii » lui Aristofan. Celebra comedie a vechiului scriitor grec era o satiră îndreptată în contra lui Socrat; încercarea lui G r u p p e viza pe H e g e l. Atacul a luat apoi o formă mai serioasă, în alte două lucrări, pe care le-a publicat, semnate, în 1831 și 1834. Cea dintâi era intitulată « Antäus, Briefwechsel über die spekulative Philosophie » (Anteu, schimb de scrisori asupra filosofiei speculative). Cea de-a doua purta titlul « Wendepunkt der Philosophie im 19-ten Jahrhundert » (Punct de întoarcere a filosofiei în veacul al 19-lea). Și era caracteristic, pentru atmosfera turbure, încărcată de idei și tendințe contradictorii, a timpului, că acele atacuri, aduse cugetătorului ce fusese considerat ca filosof oficial al statului prusian, nu l-au împiedicat pe îndrăsnețul lor autor să ajungă, în 1844, profesor de filosofie la universitatea din Berlin, unde a predat, cu un succes deosebit, logica și istoria filosofiei, cu totul altfel decât le predase H e g e l. G r u p p e a rămas totuși mai cunoscut ca filolog, poet și dramaturg. Lucrările sale mai însemnate, în aceste diferite direcții, au fost: « Ariadne, die tragische Kunst der Griechen », « Die römische Elegie », « Über die Theogonie des Hesiod », « Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer », « Die kosmischen Systeme der Griechen », poemele epice « Alboin », « Königin Bertha », « Theudelinde », « Kaiser Karl », drama « Otto von Wittelsbach », etc. Pozițiile filosofice ale lui G r u p p e, așa cum se puteau stabili, în lipsa unei expuneri sistematice, în polemica cu H e g e l din « Anteu », erau realismul și empirismul. In mitologia greacă, Anteu era numele unui uriaș legendar din Libia, care se născuse din împreunarea lui Posidon cu Gea, adică a mării cu pământul. Pe acel uriaș nu-l putea învinge nimeni, atâta timp cât păstra contactul cu pământul, fiindcă mama lui, Gea, îi da necontenit, prin acel contact, puteri nouă. Iar Hercule nu l-a putut răpune decât ținându-l ridicat în sus, atâta timp cât i-a trebuit ca să-l sugrume. Idealismul lui H e g e l, — zicea G r u p p e,— era, prin proporțiile pe care le luase, un uriaș al lumii intelectuale a timpului. Puterea lui era însă iluzorie. Intru cât nu mai avea niciun contact cu

realitatea experienței, — pământul fertil din care, numai, putea răsări, ca o plantă viabilă, adevărul, — idealismul lui Hegel se găsea în situația lui Anteu, ținut de Hercule deasupra pământului, și nu putea avea, prin urmare, decât soarta lui.

Discreditul filosofiei lui Hegel a făcut apoi progrese mari și repezi. Atât de mari și de repezi, încât, în 1857, Ludwig Knapp le-a putut descrie, în introducerea operei sale «System der Rechtsphilosophie», în termeni ce ne uimesc, astăzi, prin lipsa lor de respect retrospectiv. El amintea mai întâi, în câteva fraze, evoluția idealismului, susținând că Hegel, «technicianul gândirii» (der Gedankentechniker), nu făcuse decât să adâncească liniile, atât de avântate, ale explicării generale a lumii, pe care Schelling, «artistul gândirii» (der Gedankenkünstler), le schițase numai. Le adâncise, anume, folosindu-se de metoda lui Fichte, care deducea totul «tetic, antitetic și sintetic», dintr'o singură propoziție supremă. Și a zidit în «rețeaua lor de diamant» (in deren diamantenes Netz), cum zicea Hegel însuși, întregul Univers. Când apoi acea clădire, miraculoasă și sublimă, care atârna liberă în văzduh (als jener erhabene freihängende Wunderbau), a idealismului își atinsese desăvârșirea, așa încât ultimul și întregul secret al oricărei aspirații speculative ajunsese desvăluit tuturor, — ce a urmat, în cadrele științei germane, ce rămăsese, până atunci, numai spectatoare? «In timpul lungii seri a iernii federale, dintre 1820 și 1830, o uimire serioasă și adâncă; în 1830, după apariția de trei zile a soarelui din Iulie, o veselie parțială; în 1848, după lungul îngheț al revoluției din Februarie, o veselie generală. Așa s'a prefăcut speculația, — atunci când deslegase toate enigmele, când reconstituise geneza lumii fizice și reconstruise întreaga istorie a omenirii, ca un proces logic necesar, — dintr'o obscură, dar măreață revelație, într'o șăgalnică și de toți înțeleasă minciună (zu einer scherzhaft allverständlichen Lüge), care, acum, când vrea să mai spună un cuvânt, în științele reale, ce caută numai adevărul, e dată în lături, tot atât de repede și de scurt, ca poetul care, în drama cunoscută,

voia să se amestece în treburile generalilor de pe câmpul de război »[1]).

Dar K n a p p critica poate pe H e g e l cu atâta asprime, ca să-şi întărească, şi pe această cale, modul cum concepea el însuşi filosofia, sub diferitele ei aspecte, cărora le căuta un fundament realist şi o motivare empiristă. In acelaşi timp însă, — în acelaşi an chiar, — formula, în aceeaşi privinţă, o judecată, nu mai puţin severă, un alt scriitor, care nu mai apăra un punct de vedere propriu, în filosofie, ci examina numai, ca un simplu istoric, punctul de vedere al lui H e g e l însuşi. Era, anume, R u d o l f H a y m, care nu publicase, înainte de 1857, şi n'a publicat nici după aceea, decât lucrări cu caracter istoric. Principalele lui lucrări au fost, în adevăr: « Feuerbach und die Philosophie », din 1847, « Wilhelm von Humboldt », din 1856, « Hegel und seine Zeit », din 1857, « Arthur Schopenhauer », din 1864, « Die romantische Schule », din 1870, şi « Herder, nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt », din 1877—85. H a y m părea astfel a înregistra, ca istoric numai, impresiile timpului său asupra filosofiei lui H e g e l. « Privită superficial », — zicea H a y m, în lucrarea citată mai sus, — această filosofie « apare ca un armonism universal, care nu cunoaşte, în afară de sine, nicio opoziţie, iar în sine domină şi conciliază toate opoziţiile. Unei analize mai amănunţite însă, ea i se înfăţişează ca o hartă exemplară a contradicţiilor şi ca un maximum de confuziune. Ea este, ca să spunem totul, războiul a tot împotriva a tot, proclamat cu viclenie şi îndemânare ca o stare de pace. Ea vrea să fie concilierea absolută a cugetării cu realitatea; ea este însă numai o evaporare spiritualistă a realităţii şi o corupţiune metodică a cugetării. Ea creează aparenţa că mijloceşte, stabilind o legătură absolută, între libertate şi necesitate, între judecata critică şi intuiţie, între subiectivitate şi substanţialitate; în realitate însă, ea se joacă numai, în chip înşelător, cu puterile libertăţii, ale intelectualităţii şi ale subiectivităţii. Ea tinde la o contopire a modului de gândire modern cu cel antic, şi a celui raţionalist cu cel romantic; în realitate însă,

[1]) L u d w i g K n a p p. System der Rechtsphilosophie, p. 4 şi urm.

ea împinge numai, necontenit, pe unul în altul şi deasupra lui, păcălind atitudinea estetică cu cea critică şi pe cea critică cu cea estetică. Ea se laudă că a împăcat concepţia panteistă a lumii cu cea teistă; în realitate însă ea nu este decât o ambiguitate pură şi simplă, întru cât se apropie când de una, când de alta, din aceste concepţii, dar nu se hotăreşte nici pentru una, nici pentru alta... In general, ca şi în amănunte, mijlocirea ei metodică este o iluzie estetică formalistă. Iar acest formalism se pune în cele din urmă în slujba inerţiei şi lipsei de adevăr a unei perioade, care a exploatat spiritualismul mai vechiu al vieţii germane pentru instalarea celor mai urîte practice »[1]).

Am citat aceste critice, atât de excesive, ca să se poată vedea ce proporţii luase, pe la jumătate veacului al XIX-lea, reacţiunea în contra idealismului, care fusese primit de lumea intelectuală germană, la începutul aceluiaşi veac, cu atât de mult entuziasm. Fenomenul acesta, atât de caracteristic pentru intensitatea şi adâncimea frământărilor cugetării filosofice germane din veacul trecut, a avut o sumă de cauze, care îl explicau în deajuns şi în chip firesc. Aşa au fost, mai întâi, noile orientări filosofice, care mai apăruseră în acelaşi timp, — modeste, dar insinuante, — şi care îşi făceau pe nesimţite drumul, alături de idealismul dominant. Printre ele, trebue să menţionăm, în primul rând, psihologismul lui Fries şi al lui Beneke, realismul lui Herbart şi voluntarismul lui Schopenhauer. Aşa au fost, apoi, marile progrese ale ştiinţelor pozitive, care se impuneau din ce în ce mai mult atenţiei generale, şi care au deslănţuit mişcarea materialistă. De aceste nouă forme, însă, ale cugetării filosofice germane din veacul al XIX-lea, nu ne mai putem ocupa în volumul de faţă, ale cărui proporţii nu mai pot fi sporite. Rămâne dar să le trecem în revistă în volumul al treilea al lucrării noastre.

---

[1]) Rudolf Haym. Hegel und seine Zeit, p. 461 şi urm.

# CUPRINSUL

Vol. II. *Idealismul german post-kantian*


| | | Pag. |
|---|---|---|
| Introducere | | 3 |
| Cap. I. | Primii adversari şi partizani ai criticismului | 23 |
| Cap. II. | O nouă metafizică şi întemeietorul ei | 61 |
| Cap. III. | Geneza idealismului subiectiv | 92 |
| Cap. IV. | Evoluţia idealismului subiectiv | 146 |
| Cap. V. | Geneza idealismului obiectiv | 189 |
| Cap. VI. | Evoluţia idealismului obiectiv | 243 |
| Cap. VII. | Formele literare ale idealismului | 295 |
| Cap. VIII. | Idealismul religios | 351 |
| Cap. IX. | Geneza idealismului logic | 394 |
| Cap. X. | Constituirea idealismului logic | 439 |

| | Lei |
|---|---|
| XX. TH. CAPIDAN, Aromânii, dialectul aromân, 1932. | 400 |
| XXI. NICOLAE DRĂGANU, Românii în veacurile IX—XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei, 1933 | 500 |
| XXII. G. BOGDAN-DUICĂ, Ioan Barac, studii, 1933 . | 100 |
| XXIII. VESPASIAN ERBICEANU, Naţionalizarea justiţiei şi unificarea legislativă în Basarabia, 1934 . . | 150 |
| XXIV. TR. SĂVULESCU ŞI T. RAYSS, Materiale pentru flora Basarabiei, 1934 . . . . . | 300 |
| XXV. N. GEORGESCU-TISTU, Ion Ghica scriitorul, cu prilejul unor texte inedite, 1935 . . . . . | 130 |
| XXVI. ŞTEFAN PAŞCA, Nume de persoane şi nume de animale în Ţara Oltului, 1936 . . . . . | 250 |
| XXVII. OTTO WITING, Istoria Dreptului de vânătoare în Transilvania, 1936 . . . . . | 80 |
| XXVIII. AL. DOBOŞI, Datul oilor (quinquagesima ovium), 1937 . . . . . | 60 |
| XXIX. ILIE CORFUS, Mihai Viteazul şi Polonii, 1937 . | 350 |
| XXX. ARTUR GOROVEI, Ouăle de Paşti, 1937 . . . | 150 |
| XXXI. G. BOGDAN-DUICĂ, «Eftimie Murgu» . . . | 120 |
| XXXII. PETRE P. PANAITESCU, Documente slavo-române din Sibiu (1470—1653) . . . . . | 40 |
| XXXIII. GENERALUL R. ROSETTI, Familia Rosetti I, 1938 . . . . . | 300 |
| XXXIV. CONSTANTIN GEORGIADE, Originile magice ale minciunii şi geneza gândirii, 1938 . . . . . | 225 |
| XXXV. Prof. VASILE GRECU, Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu Invăţătură a Diaconului Coresi din 1581 . . . . . | 150 |
| XXXVI. ŞTEFAN PAŞCA, Cel mai vechiu ceaslov românesc | 100 |
| XXXVII. TEODOR HOLBAN. Documente româneşti din arhivele franceze (1801—1812) . . . . . | 80 |
| XXXVIII. N. I. ŞTEFĂNESCU, Menandru . . . . . | 180 |
| XXXIX. Dr. VASILE GHEORGHIU, Codex Argenteus Upsaliensis . . . . . | 50 |
| XL. N. IORGA, Observaţii şi probleme bănăţene . . | 100 |
| XLI. Dr. VASILE GHEORGHIU, Lecţionarul evangelic grecesc din Iaşi (Ms. 194) . . . . . | 90 |
| XLII. N. IORGA. «Le voyageur français» al Abatelui Joseph Delaporte . . . . . | 100 |
| XLIII. AL. CIORĂNESCU, Documente privitoare la istoria Românilor, culese din Arhivele din Simancas | 165 |
| XLIV. D. R. MAZILU, M. Eminescu, Poezii şi Variante | 500 |
| XLV. I. BRUCĂR, Titu Maiorescu, Logica . . . . . | 180 |
| XLVI. PAUL MIHAILOVICI, Tipărituri româneşti în Basarabia dela 1812 până la 1918. . . . . | 250 |

| | Lei |
|---|---|
| XLVII. GENERALUL R. ROSETTI, Familia Rosetti II, 1940 | 200 |
| XLVIII. ION G. COMAN, Miracolul clasic, 1940 | 140 |
| XLIX. N. IORGA. Un oraș românesc în Ardeal. Condica Hațegului, 1940 | 170 |
| L. VICTOR SLĂVESCU. Viața și opera economistului Alexandru D. Moruzi, 1941 | 250 |
| LI. ANA M. PAUCĂ. Studiu fitosociologic, în Munții Codru și Muma, 1941 | 120 |
| LII. TRAIAN SĂVULESCU. Mana viței de vie, 1941 | 250 |
| LIII. P. P. NEGULESCU. Istoria filosofiei contemporane, I. 1941 | 200 |
| LIV. N. BAGDASAR. Teoria cunoștinței, I. 1941 | 150 |
| LV. H. DJ. SIRUNI. Domnii români la Poarta Otomană, 1941 | 150 |
| LVI. GENERAL M. RACOVIȚĂ-CEHAN, Familia Racoviță-Cehan, 1941 | 200 |
| LVII. N. BAGDASAR. Teoria cunoștinței, II. | 150 |
| LVIII. VICTOR SLĂVESCU. Viața și opera economistului Nicolae Suțu, 1941 | 350 |
| LIX. P. P. NEGULESCU. Istoria filosofiei contemporane, II. 1942 | 300 |

74.821.

PREȚUL LEI 300.